Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0054

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

LA CONFÉRENCE DE JÉRUSALEM.

ÉTUDE CRITIQUE

SUR ACT. XV ET GAL. II.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le août 1869, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

JULES OSTER,

DE STRASBOURG.

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1869.

LA CONFÉRENCE DE TÉBORSTEIN

ELODE CHILLONE

THÈSE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

A la mémoire de mon élève et ami

GEORGE BREYMANN.

A MES PARENTS

Reconnaissance.

JULES OSTER.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
SCHMIDT ✻,
COLANI,
LICHTENBERGER,
SABATIER,
} Professeurs de la Faculte.

M. REUSS ✻, Président de la soutenance.

MM. REUSS ✻,
BRUCH ✻,
COLANI,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

OUVRAGES CONSULTÉS.

1. Baur, *Paulus.*
2. Zeller, *Apostelgeschichte.*
3. Schwegler, *Nachapostolisches Zeitalter.*
4. Ritschl, *Entstehung der altkatholischen Kirche.*
5. Hilgenfeld, *Galaterbrief.*
6. Reuss, *Revue de Théologie,* 2e série, vol. 2 et 3.
7. Baumgarten, *Apostelgeschichte.*
8. Lechler, *Das apostolische und nachapostolische Zeitalter.*
9. Neander, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.*
10. De Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne.*
11. Schneckenburger, *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte.*
12. Wieseler, *Chronologie.*
13. Meyer, *Commentar.*

LA CONFÉRENCE DE JÉRUSALEM.

ÉTUDE CRITIQUE SUR ACT. XV ET GAL. II.

INTRODUCTION.

La société chrétienne du premier siècle n'est l'objet d'études approfondies que depuis la publication des ouvrages de Baur et de ses disciples.

On se contentait, avant eux, de la description un peu idéale de l'auteur des Actes, et l'on était porté à croire, sur son autorité, que, dans l'Église primitive, tous n'étaient qu'un seul cœur et qu'une seule âme, qu'il régnait chez les apôtres et leurs disciples une paix profonde que rien ne troublait.

Baur, le premier, déchira ce voile discret et remplaça la peinture de convention par l'histoire, en se fondant sur une étude sérieuse des épîtres de Paul et particulièrement des épîtres aux Galates et aux Corinthiens.

L'Église primitive se révéla alors sous des traits à la fois plus vivants et plus réels; les premiers chrétiens nous apparurent, non plus à travers un prisme trompeur, mais tels qu'ils avaient vécu, sous les yeux de l'apôtre, avec leurs saintes aspirations, mais aussi avec leurs péchés, leurs faiblesses sans nombre.

L'unité de la doctrine dut, elle aussi, être reléguée dans le domaine de la fable. Baur prouva, en se basant toujours sur saint Paul, que, dès le premier siècle, les esprits étaient divisés par la manière dont ils envisageaient le christianisme, que les chrétiens issus du judaïsme, les judéo-chrétiens, prétendaient maintenir la loi de Moïse, la circoncision et toutes les observances légales ; que les chrétiens issus du paganisme, au contraire, les ethnico-chrétiens, n'entendaient pas se faire juifs, pour entrer dans l'Église.

Ces deux courants contraires n'auraient pas seulement été représentés par de petites minorités, l'Église tout entière se serait séparée en deux camps hostiles l'un à l'autre, celui des judéo-chrétiens et celui des ethnico-chrétiens ; bien plus, à la tête du premier se seraient trouvés les Douze ; à la tête du second, l'apôtre des Gentils.

Une lutte ardente se serait engagée entre les deux partis opposés, et cette lutte n'aurait cessé qu'à partir du moment où les persécutions et les hérésies firent éprouver de part et d'autre le besoin de s'entendre et de s'unir, c'est-à-dire, jusque vers le milieu de second siècle.

Cette découverte de Baur provoqua, dans la science, un mouvement assez analogue à celui que produisit dans une autre sphère la vie de Jésus du Dr Strauss. Les brochures, les livres sur l'âge apostolique se succédèrent avec une rapidité étonnante.

Les uns se contentèrent de reproduire les résultats du maître ; les autres, en bien plus grand nombre, rejetèrent tout et ne tarirent pas en invectives contre l'incrédulité ; d'autres enfin, plus sages, recommen-

cèrent le travail de Baur, soumirent chacune de ses conclusions à un examen sérieux, s'efforcèrent de dégager la vérité de l'erreur, ou tout au moins de l'exagération, et contribuèrent, pour leur part, à jeter quelque lumière sur cette époque si intéressante, mais couverte encore de si profondes ténèbres.

Nous avons, par les quelques mots qui précédent, suffisamment caractérisé les mobiles qui nous ont déterminé au choix de notre sujet. Pour bien comprendre le rôle du christianisme, il faut, pensons-nous, étudier son action sur les différentes sociétés, aux différentes époques de l'histoire, la saisir, pour ainsi dire, sur le fait, et quand nous aurons su profiter des enseignements du passé, nous saurons mieux ce qu'il faut faire dans le présent, quelles fautes il faut éviter, à quelles conditions nous accélérerons l'œuvre de Dieu au sein de l'humanité.

Ce n'est pas à dire cependant que nous entendions traiter toute la question ; elle dépasserait le cadre d'un travail académique. Nous avons fait choix d'un point spécial, mais qui est propre à jeter la plus vive lumière sur toute la controverse.

Nous nous proposons d'étudier la Conférence de Jérusalem, c'est-à-dire, que nous prenons la lutte au moment où elle s'engage, au moment où se pose, dans l'Église naissante, ce problème : est-il possible que des païens qui ne se soumettent pas à la loi, qui ne se font point circoncire, entrent dans la communauté des disciples du Christ? Ce problème, comment a-t-il été résolu à Jérusalem? Les apôtres et en particulier les colonnes de l'Église, Jacques, Céphas et Jean, ont-ils accepté la prédication de Paul parmi les Gentils, ou

bien l'ont-ils subie? Est-il vrai que, dès l'abord, il existait entre Paul et les Douze une irritation réciproque? Que les Douze n'étaient que les chefs du parti judaïsant contre lequel Paul polémise avec tant d'amertume? En quoi consistait, au fond, le compromis signé à la Conférence? Paul est-il allé à Jérusalem pour exposer son évangile et s'entendre avec ses collègues, ou bien, prétendait-il braver l'autorité de l'Église métropole et de ses chefs? La tension qui existait entre lui et ceux de Jérusalem a-t-elle pris naissance dès les premiers jours de sa prédication parmi les Gentils, ou bien faut-il en attribuer la cause à des malentendus, à des froissements ultérieurs?

Voilà les questions que nous nous proposons de soumettre à un examen approfondi.

Si nous avons donné la préférence à la Conférence de Jérusalem, c'est que ça été là le point de départ de la critique de Tübingen, c'est précisément cette question qui a fait naître ses soupçons, c'est sur ce terrain plus que sur tout autre qu'elle croit triompher; notre intention a donc été de la suivre pas à pas, de peser ses arguments et ceux du parti opposé, de faire, comme elle, une étude exégétique et critique des textes, de voir si toutes les raisons qu'elle allègue reposent sur un fondement solide, ou bien, si elle aussi ne serait pas absolument exempte de certaines préoccupations qui influeraient plus ou moins sur ses jugements.

Notre méthode peut donc se caractériser en deux mots: nous nous séparons franchement de ceux qui ferment les yeux pour ne pas voir, mais nous nous mettons tout autant en garde contre ce que nous appellerions volontiers des préjugés philosophiques, con-

tre tout système préconçu, qui ne craint pas de torturer un peu les faits, pour les accommoder à un cadre tracé à l'avance.

Nous irons où la vérité nous mènera, c'est-à-dire, que nous ne cèderons qu'à l'évidence. Le résultat auquel nous aboutirons sera peut-être aussi insuffisant que ceux que nous rejetons; notre étude aura toujours le mérite de n'être pas une mosaïque, composée d'extraits agencés les uns aux autres; elle sera le produit de notre réflexion propre.

Notre résultat sera double: nous acquerrons, tout d'abord, une opinion précise sur l'opposition que rencontra l'évangélisation des païens, sur les ennemis qui provoquèrent cette opposition, sur la position de l'Église de Jérusalem et des Douze dans le conflit soulevé par les judaïsants, sur la solution dont Paul et les apôtres considérés (*δοκοῦντες*) convinrent à la Conférence, sur les conséquences nécessaires de cette solution.

Deuxièmement, cette étude nous permettra d'envisager, sous un angle particulier, la question de l'historicité des Actes, car pendant tout le cours de notre travail, nous mettrons le récit du 15e chapitre des Actes en regard du récit des Galates (chap. II) et nous contrôlerons ainsi ses données avec celles de l'apôtre Paul, dont personne ne révoquera jamais en doute ni la bonne foi ni la véracité.

Le plan est indiqué par le sujet même: Paul est à Antioche et prêche l'évangile aux païens. Tout à coup, il se forme parmi les chrétiens issus du judaïsme une opposition violente contre l'admission des incirconcis dans l'Église. Paul sait qu'en admettant dans la com-

munauté chrétienne des gens qui ne se soumettent pas à la loi de Moïse, il viole la tradition; d'autre part, il est profondément convaincu de la vérité de son évangile; il va donc à Jérusalem, il s'entend avec ses collègues, il les gagne à sa cause, il se convainc par lui-même qu'ils ne sont pas de connivence avec ceux qui ont troublé l'Église d'Antioche.

Notre travail se divisera donc en trois chapitres:

1° Les motifs du voyage à Jérusalem,

2° L'entrevue,

3° Les résultats de l'entrevue.

Nous avons identifié le voyage de Paul, raconté au second chapitre des Galates avec le 15e chapitre des Actes. On nous objectera peut-être qu'il eût fallu justifier cette opinion et dire pourquoi nous ne rapprochons pas Gal. II de Act. XI ou de Act. XVIII, comme on l'a fait dans ces derniers temps. Nous répondrons tout d'abord que ces opinions divergentes de la nôtre n'ont plus guère besoin d'être réfutées, puisqu'aujourd'hui la grande majorité des savants s'est déclarée pour celle que nous préférons et que de tous les arguments qu'on a fait valoir en faveur de l'identification de Gal. II avec Act. XI ou Act. XVIII, il n'en est pas un seul qui résiste à une critique impartiale; enfin nous ajoutons, à notre décharge, que notre intention était d'abord de traiter cette question préliminaire et de nous arrêter surtout à l'hypothèse de Wieseler, qui a fait des prodiges de sagacité pour prouver que le voyage raconté Gal. II correspond à celui raconté Act. XVIII; ce qui nous a fait renoncer à ce projet, c'est la crainte d'étendre outre mesure notre travail.

La même considération nous a fait abandonner le dessein de préciser, s'il était possible, la date de la Conférence. De peur de nous engager dans une discussion sans fin sur la chronologie de la vie de Paul, pour aboutir à un résultat qui serait toujours sujet à caution, nous nous contenterons d'en fixer l'époque approximativement à l'an 54, après J.-C.

CHAPITRE PREMIER.

Les motifs du voyage.

Nous commencerons par le récit de Paul, en laissant de côté, pour le moment, le récit des Actes. Mais avant d'aborder le sujet même, il ne sera pas inutile d'examiner les circonstances qui ont amené Paul à parler de la Conférence de Jérusalem, les motifs qui l'ont déterminé, dans son épître aux Galates, à rappeler un fait passé depuis plusieurs années et surtout à lui attribuer une si grande importance.

Voici ce qui s'était passé en Galatie: Paul, le premier, y avait prêché l'évangile et fondé quelques communautés (Gal. IV, 13), mais bientôt après son départ, des judaïsants, envoyés peut-être de Jérusalem, arrivèrent dans ces mêmes contrées et commencèrent à y jeter le trouble (Gal. I, 7; V, 10). Ils usèrent d'abord de prudence, et, au lieu d'attaquer Paul ouvertement, ils cherchèrent à ébranler son autorité par des insinuations perfides (Gal. V, 11.; I, 10).

L'objet principal des attaques de ces adversaires n'était cependant pas tant sa personne, que sa manière d'envisager le christianisme, son évangile. A cet évangile, ils en opposent un autre (Gal. I, 6), qui soumettrait les chrétiens issus du paganisme à la Loi (Gal. IV, 21) et leur imposerait la circoncision (V, 2 et suiv.; 11, 12; VI, 12 et suiv.).

Paul, en repassant par la Galatie, peut-être dans son voyage raconté Act. XVIII, 23, vit les premiers germes du mal. Il avertit les fidèles du danger qu'ils couraient (Gal. I, 9; IV, 16, 18; V, 3), mais ce fut en vain; les progrès de l'influence judaïsante allèrent toujours croissant (Gal. III, 1, 3; IV, 10, 11, 21; V, 1, 7). Les Galates se laissèrent ensorceler, ils ne restèrent pas fidèles à la vérité, ils se mirent sous le joug de la loi; ils observèrent les jours, les mois, les époques, les années etc. etc.

Paul prend alors la plume et écrit l'épître que nous possédons. Il juge ses adversaires avec une sévérité extrême, il ne voit dans leurs menées que des motifs de vanité mesquine (Gal. I, 8, 9; IV, 17; VI, 12, 13), leur souhaite les plus terribles châtiments (V, 10, 12) et les menace de la colère divine au jour du jugement.

Pour regagner les églises qui sont sur le point de lui échapper il recourt tantôt à la tendresse (Gal. IV, 11, 19), tantôt aux menaces (V, 10), tantôt à l'ironie (IV, 9); il les conjure de ne pas désobéir à la vérité (V, 7), de ne pas retourner à ces faibles et misérables éléments (IV, 9) du monde, de ne pas finir par la chair (σαρξ) après avoir commencé par l'esprit.

Mais ce ne sont là que des paroles détachées, recueillies çà et là et qui trahissent par moments l'ex-

trême agitation à laquelle l'apôtre Paul était en proie quand il écrivait aux Galates.

L'idée-mère de l'épître, l'idée à laquelle il revient sans cesse, c'est l'apologie de son évangile opposé à la doctrine des judaïsants (Gal. III, 5 et suiv.; IV, 22 et suiv.). Il prouve par une série d'arguments, quelquefois bien subtils, bien rabbiniques il est vrai, que la loi a fait son temps, qu'elle n'a plus de raison d'être, que dorénavant l'homme ne peut être sauvé que par la foi en Jésus-Christ. C'est là son évangile à lui, évangile qu'il a reçu directement de Dieu, par l'effet d'une révélation spéciale (Gal. I, 11, 12), évangile absolument indépendant de toute doctrine humaine, et de la vérité divine duquel Paul est si persuadé qu'il menace de l'anathème quiconque, fût-ce un ange du ciel, leur en prêcherait un autre (Gal. I, 8, 9). Qu'on ne lui oppose pas non plus l'autorité et la doctrine des Douze[1], *car les Douze ont reconnu sans restrictions l'évangile qu'il prêche parmi les païens;* en matière religieuse d'ailleurs, il n'admet d'autre autorité que Dieu, qui l'a prédestiné à être son organe (I, 15), qui a révélé son Fils en lui sur le chemin de Damas (I, 15,16) et qui l'a consacré Apôtre des incirconcis.

Puisque Paul avait reçu sa doctrine directement du ciel, il n'avait que faire des traditions humaines; aussi n'a-t-il jamais puisé son enseignement religieux que dans le contact de son âme avec Christ; jamais il n'est monté à Jérusalem, pour s'y instruire auprès des Douze des vérités chrétiennes. S'il y est allé trois ans après sa conversion (I, 18), cela n'a été que dans le dessein de

[1] Remarquons en passant que Paul ne dit nulle part que sa doctrine fût identique à celle des apôtres de Jérusalem.

faire la connaissance de Pierre; s'il y est retourné quatorze ans après, c'était pour prévenir un schisme dont l'Église était menacée, non pas, comme le prétendaient peut-être les judaïsants, pour se soumettre ou faire des concessions indignes de sa cause, mais pour s'entendre avec les Douze, pour s'assurer à Jérusalem même que l'Église n'était pas hostile à la mission parmi les Gentils, que la communauté judéo-chrétienne avec ses chefs reconnaissait la légitimité de l'évangile qu'il prêchait aux païens.

Toutes ces assertions, Paul les corrobore par un serment solennel, il proteste devant Dieu que tout ce qu'il vient de dire est la pure vérité, c'est-à-dire que sa doctrine est d'origine divine, qu'elle est absolument indépendante de la doctrine des Douze, qu'elle a droit de cité dans l'Église, quand même elle contiendrait certains éléments étrangers aux croyances professées à Jérusalem.

Il en résulte que l'apôtre qui a été l'objet de cette révélation ne saurait être mis dans un rapport de subordination à l'égard des Douze. Il (Gal. I, 1; II, 11) est lui aussi indépendant de toute autorité humaine. La dignité apostolique est cependant reléguée à l'arrière-plan. Paul n'en parle qu'incidemment, à propos de son évangile; l'idée vers laquelle convergent toutes les autres, c'est la défense de l'ethnico-christianisme contre les prétentions des judaïsants. Nous insistons à dessein sur ce point, car nous verrons dans la suite que souvent on s'est égaré pour avoir méconnu ce fait et n'avoir vu dans l'épître aux Galates, comme dans la deuxième épître aux Corinthiens qu'une apologie personnelle.

Nous avons tracé ainsi, aussi brièvement que possible, le cadre du récit de la Conférence de Jérusalem dans l'épître aux Galates. Paul, nous le répétons, en parle, pour prouver à ses lecteurs que si dans cette circonstance il est monté à Jérusalem, il était bien loin d'y chercher des instructions, que son dessein unique était de connaître les dispositions des Douze à l'égard de *son évangile*, et que le résultat de son voyage a été la reconnaissance *complète* de sa doctrine universaliste.

Arrivons au sujet même, aux motifs du voyage :

Paul avait prêché l'évangile aux païens pendant dix-sept ans, sans rencontrer, paraît-il, d'opposition sérieuse (Gal. I, 18; II, 1). Les textes, il est vrai, ne disent pas explicitement qu'il commença sa carrière immédiatement après sa conversion ; mais il est permis de supposer qu'à partir du moment où Christ fut révélé en lui (Gal. I, 16) et qu'il eut la pleine conscience de l'œuvre à laquelle Dieu l'avait destiné, il n'attendit pas des années pour annoncer aux Gentils la bonne nouvelle[1].

Après ces dix-sept années, Paul va à Jérusalem, à

[1] Quelques théologiens ont trouvé cette période de dix-sept années bien longue et ont cherché par différents moyens à la raccourcir. Il en est même qui ont tranché la difficulté en changeant δεκατεσσαρων en τεσσάρων, sans appuyer leur correction de l'autorité d'un seul manuscrit. D'autres ont compté les dix-sept ans à partir de l'ascension, ce qui était encore le comble de l'arbitraire. La majorité enfin a choisi pour point de départ la conversion de Paul et a obtenu quatorze ans au lieu de dix-sept. Mais le texte est explicite: la préposition διὰ, construite avec le génitif, ne peut signifier que: après un intervalle de. Il semble même qu'ici Paul l'ait choisie à dessein de préférence à μετα (Gal. I, 18), pour rendre toute équivoque impossible.

la suite d'une révélation (Gal. II, 2). Il se dispense, pour le moment, d'indiquer les circonstances qui l'ont déterminé à faire ce voyage; il se contente de dire que ce fut pour obéir à un ordre direct de Dieu. Mais ces circonstances ressortent de tout le récit; ce sont les mêmes que celles qui ont donné naissance à l'épître aux Galates : les attaques des judaïsants contre son évangile, c'est-à-dire l'opposition des chrétiens issus du judaïsme contre l'admission des incirconcis dans la communauté des disciples du Christ.

Pour être chrétiens, disait-on, il faut que les païens se soumettent à la loi et se fassent circoncire.

Ici il faut se garder d'une erreur. Cet attachement à la loi, ce respect excessif pour les traditions mosaïques n'étaient pas l'opinion particulière de quelques exaltés; c'était, si nous en croyons les Actes, la conviction de l'Église entière (Act. III, 1, 11; III, 20-26; V, 12, 31; X, 12. Comp. Lév. XI, 10, 17, 20, 28; Act. IX, 2; XI, 3, 19; XXI, 20-26). Les premiers chrétiens sont bien loin de songer à une rupture avec le temple et la synagogue; ils vivent en parfaite harmonie avec les Juifs (Act. III, 18; IV, 28; III, 17, 25, 26; III, 19; IV, 4). Ils pratiquent la religion juive avec un zèle qui leur attire les faveurs de ceux-là mêmes qui avaient crucifié Jésus-Christ (Act. VI, 6; XV, 5; XXV, 34). Ils ne se séparent de l'Église juive que par leurs croyances messianiques; pour les Juifs, le Messie était à venir, pour les chrétiens, il était venu dans la personne de Jésus de Nazareth (Act. II, 36, 38; III, 19, 20; IV, 11 et suiv.; X, 42, 43; X, 38; III, 24), et dans un avenir rapproché, il reviendrait (Act. I, 11; II, 17 et suiv.; II, 21; III, 20; III, 19, 21, 22-24, 26; IV, 12; X, 42;

XI, 18) pour accomplir son œuvre, pour inaugurer le millénium.

Mais l'œuvre de Jésus s'arrêtait aux limites de la petite nation juive (Act. V, 31); aussi les disciples s'adressaient-ils exclusivement aux Juifs (Act. III, 26; III, 20; III, 12; XI, 3; II, 36; II, 14; II, 39; IV, 9; X, 39). Ils ne semblent pas seulement admettre la possibilité d'une extension de la doctrine de Jésus au delà de la barrière élevée par la loi entre le peuple élu et les incirconcis. Qui sait? peut-être même appuyaient-ils leur opinion de quelque parole de Jésus qui paraissait favoriser l'autorité éternelle de la loi de Moïse (Matth. VI, 17; XXIII, 1, 23), ou rejeter la participation des Gentils au royaume messianique (Matth. X, 5; XV, 24).

Nous n'avons pas intercalé cette digression pour préjuger la question de savoir si l'opposition contre Paul est issue de l'Église tout entière ou non, mais dans le dessein de montrer quel a été le milieu dans lequel la doctrine de Paul a pris naissance, de prévenir une erreur assez commune, qui ne voit dans le parti judaïsant ennemi de Paul qu'un petit parti de gens rétrogrades, de quelques fanatiques, entre lesquels et la communauté chrétienne il n'aurait existé aucun lien de parenté; nous avons enfin voulu prouver que l'opposition que rencontra Paul, n'est pas un fait accidentel, mais le résultat nécessaire de sa prédication universaliste.

A Jérusalem, l'on devint donc de plus en plus méfiant, si bien que Paul put craindre un instant de voir avorter toute son œuvre (Gal. II, 2). Il était trop persuadé de la vérité de son évangile pour en rien vouloir

retrancher; d'autre part, il ne voulait pas déchirer l'Église naissante par un schisme, il voulait rester en communion d'esprit avec les apôtres de Jérusalem (1 Cor. XIV, 36).

Il est difficile de dire quels ont été les rapports de Paul avec les Douze avant la Conférence. L'on peut conclure de la visite de quinze jours qu'il fit à Pierre (Gal. I, 18), trois ans après sa conversion, qu'il existait entre eux des relations d'amitié; d'autre part, l'insistance qui met Paul à établir son indépendance absolue et à affirmer qu'il n'a pas vu un autre apôtre, l'énumération scrupuleuse qu'il fait de ses voyages à Jérusalem, à l'effet d'éloigner tout soupçon tendant à le mettre dans un rapport de dépendance vis-à-vis des Douze, tout cela pourrait bien prouver qu'il n'existait pas précisément entre lui et ses collègues dans l'apostolat une profonde sympathie. Quoi qu'il en soit, Paul veut à tout prix prévenir une rupture; il va donc à Jérusalem, *car il craint d'avoir couru en vain*[1], pour y obtenir la reconnaissance de son évangile, et pour s'assurer personnellement des dispositions des Douze à l'égard de son œuvre.

On pourrait s'étonner que cette opposition judaïsante,

[1]Tel est incontestablement le sens des mots: Μὴ πως εἰς κενον τρεχω ἢ ἔδραμον (Gal. II, 2, 4, 11). Quelques exégètes y ont vu l'indication du but du voyage. Mais pour ne point toucher à la question grammaticale, comprendrait-on que Paul, qui veut prouver aux Galates sa complète indépendance vis-à-vis des apôtres, eût avoué qu'il faisait dépendre le succès de son œuvre de la sanction des Douze et des chrétiens de Jérusalem? Non. Cette sanction, aux yeux de Paul, n'était pas indispensable, mais il craignait, et sans doute il avait des motifs, que, s'il ne s'entendait pas avec les Douze, tous ses efforts ne fussent rendus stériles.

n'ait pas éclaté plus tôt; il y avait certainement entre Jérusalem et Antioche de fréquentes relations, et l'on se demande pourquoi les susceptibilités des judéo-chrétiens ne s'éveillèrent que si tard. A ces doutes, l'histoire ne nous donne point de réponse. Les craintes, les soupçons couvaient sans doute depuis des années, dans les cercles chrétiens de la Palestine, et n'éclatèrent qu'au moment où les conversions païennes se multiplièrent, peut-être quand des Juifs mêmes passèrent du côté de Paul, c'est-à-dire cessèrent de se soumettre aux observances mosaïques (Gal. II, 13).

Le récit des Actes, sur ce point, ne diffère pas essentiellement de celui des Galates.

Paul a en face de lui les mêmes adversaires; des gens qui disaient aux païens convertis : si vous n'avez été circoncis, selon la loi de Moïse, vous ne pouvez être sauvés. Les Actes, il est vrai, insistent sur la circonstance que les adversaires de Paul n'étaient qu'une petite minorité (τινες, Act. XV, 1, 5). Ils se hâtent d'ajouter que Paul passa par la Phénicie et la Samarie, qu'il raconta aux frères les conversions qu'il avait faites et qu'ils en eurent une grande joie (Act. XV, 3). A Jérusalem, Paul et Barnabas furent reçus en frères (Act. XV, 4, 5) par l'Église, les apôtres et les anciens.

Paul lui-même garde un silence absolu sur les dispositions dont la majorité des chrétiens de Jérusalem étaient animés à son égard.

Il y a encore quelques autres différences, mais toutes insignifiantes. D'abord, ce n'est ni à la suite d'une révélation divine, ni dans le dessein d'exposer son évangile et de s'assurer des dispositions des apôtres considérés (δοκουντες) à l'égard de sa prédication

parmi les Gentils que Paul va à Jérusalem ; c'est après une contestation qui s'était élevée entre les judaïsants palestiniens venus à Antioche d'une part, et Paul et Barnabas de l'autre, que ces derniers furent envoyés à Jérusalem par l'église d'Antioche (Act. XV, 2', à l'effet de chercher auprès de la communauté métropole une solution au problème controversé.

Nous ne chercherons pas à échapper à la difficulté en la niant (Schneckenb., p. 73), ou bien en disant que sans doute Paul et Barnabas ont été envoyés par l'église d'Antioche; mais que sans cette délégation ils n'en seraient pas moins allés à Jérusalem, ou bien encore en amalgamant le récit des Actes et celui des Galates par l'admission d'une délégation officielle qui aurait été la conséquence de la révélation. Il est incontestable que dès le commencement, l'auteur des Actes envisage la mission de Paul sous un point de vue différent de celui de l'Apôtre; d'après lui, Paul est l'organe d'une Église, ce qu'il n'a jamais été; d'après les Galates, Paul parle en son nom. D'après les Galates, c'est Paul qui prend la résolution d'aller à Jérusalem, d'après les Actes, Paul et Barnabas sont les délégués de la communauté d'Antioche (Act. XV, 3). Mais ce ne sont là que des points secondaires; le motif du voyage est le même dans les deux récits : il s'agissait de savoir si l'Église de Jérusalem avec les Apôtres rejetterait aussi l'admission des incirconcis dans la communauté chrétienne; le but du voyage était la légitimation de l'ethnico-christianisme dans l'Église. Ici les théologiens de l'école de Tübingen ont, ce me semble, poussé l'analyse jusqu'à la subtilité : d'après les Actes, selon eux, Paul aurait été délégué en vue de soumettre à

l'Église de Jérusalem et aux Apôtres la querelle soulevée à Antioche par les judaïsants ; d'après les Galates, au contraire, Paul n'aurait eu en vue que sa personne et son autorité apostolique; ce seraient les menées des judaïsants de la Palestine et particulièrement de Jérusalem qui l'auraient déterminé à faire ce voyage, et non pas une contestation qui se serait élevée à Antioche entre lui et ses adversaires. Par conséquent, les deux relations, celle des Actes et celle des Galates seraient inconciliables.

Nous avons prouvé plus haut qu'il est faux de prétendre que, dans les Galates, Paul ne fait que défendre sa dignité apostolique. Deuxièmement, il n'y a pas un mot, dans les Galates, qui nous contraigne de croire que Paul n'avait à combattre des ennemis qu'à Jérusalem; il est, au contraire, infiniment probable que le premier choc eut lieu, comme le racontent les Actes, à la suite des troubles suscités à Antioche par quelques fanatiques venus de la Judée, foyer du judéo-christianisme et des tendances judaïsantes.

Que l'auteur des Actes rapetisse, dans cette circonstance, la mission de Paul, qu'il enlève à son voyage le mérite de la spontanéité, qu'il méconnaisse ce qu'il y a de personnel, de saillant dans son caractère, c'est ce que nous sommes loin de contester; nous aurons, bien au contraire, encore mainte occasion de lui adresser le même reproche, mais nous nous sommes demandé si en raison de ces inexactitudes, peut-être conscientes, la critique est fondée à refuser aux Actes toute valeur historique, s'il faut les rejeter de la première ligne à la dernière.

CHAPITRE II.

L'entrevue.

§ 1.

La conférence eut-elle lieu entre Paul et les trois colonnes de l'Église, ou bien s'agit-il d'une assemblée solennelle de toute l'Eglise, d'un concile ?

Commençons par le récit des Actes, qui est de beaucoup le plus détaillé :

Quand Paul et ses compagnons furent arrivés à Jérusalem, les apôtres et les anciens s'assemblèrent pour examiner la question qui leur était soumise par la communauté d'Antioche (Act. XV, 6), sous la présidence, semble-t-il, de Jacques (Act. XV, 13). Une vive discussion s'engage au sujet du problème controversé (Act. XV, 7, 13). A la fin du débat, le président se lève et donne son avis (Act. XV, 13, 21); cet avis est accepté à l'unanimité (Act. XV, 22); il est mis par écrit (v. 23); on choisit des délégués, on envoie la lettre contenant le résultat de la discussion aux Églises ethnico-chrétiennes, au nom des apôtres, des anciens et de toute l'Église, comme l'expression de la volonté du Saint-Esprit et de tous les chrétiens (v. 28).

La communauté de Jérusalem, présidée par les Douze, est donc une cour souveraine qui juge en dernière instance les questions litigieuses, et tout le monde, même Paul, se soumet à son jugement, comme

à un arrêt irrévocable. Il semble, en outre, que Paul n'ait pris la parole que vers la fin de la Conférence (Act. XV, 12), de peur d'influencer le jugement de l'Église.

La solennité de cette assemblée a déjà frappé les chrétiens des premiers siècles, si bien qu'ils y ont vu toujours, et non sans quelque raison, le premier concile.

Paul est infiniment plus bref : Je leur exposai, dit-il, l'Évangile que je prêche parmi les païens, mais en particulier aux *δοκουντες*.

Le texte présente ici une certaine difficulté; on ne sait pas trop à quel sujet il faut rapporter le pronom *αὐτοις* : je « *leur* » exposai. Si nous en jugeons par l'usage ou par l'analogie de Gal. I, 22-24; 2 Cor. II, 12, 13; 1 Thess. I, 9, nous verrons dans *αὐτοις* la désignation des habitants de Jérusalem[1], si, au contraire, nous rapprochons cette proposition : *ἀνεθεμην αὐτοις — κατ' ἰδιαν δε τοις δοκουσιν* de la construction analogue (Gal. II, 1): *ἀνεβην εἰς Ἱεροσολυμα... ἀνεβην δε κατα ἀποκαλυψιν*, nous dirons que Paul a voulu déterminer ce qu'il avait indiqué d'abord d'une manière plus générale et nous traduirons le *δε* qui suit *κατ' ἰδιαν* par *scilicet*, à savoir. Au point de vue grammatical, on peut hésiter; mais nous exposerons plus bas les motifs qui nous déterminent à donner la préférence à l'une de ces interprétations et que nous ne pourrions indiquer dès à présent sans anticiper.

[1] Baur (Paulus, p. 117), Zeller (Ap., p. 226, note 2) et Hilgenfeld considèrent cette interprétation comme parfaitement justifiée; mais ils pensent avec raison que le αὐτοις à lui seul, c'est-à-dire sans le récit de Luc (Act. XV), ne prouverait pas l'historicité d'une assemblée solennelle et du décret apostolique qui en émana.

Ces deux manières de représenter la rencontre de Paul et des Douze présentait bien des différences.

Neander (vol. I, p. 100, note 1) fut le premier qui les mit en lumière et qui déclara qu'il faut renoncer à la tentative de faire coïncider les deux récits. Il en conclut non pas que l'un des deux est inexact, mais que Paul parle de tout autre chose que les Actes, qu'il y avait eu deux conférences, l'une privée, celle dont parle Paul, l'autre publique, celle dont parle l'auteur des Actes. Son opinion trouva un grand nombre de partisans; on pourrait dire qu'elle fit école[1].

Baur partit des mêmes prémisses que Neander, pour aboutir à des conclusions tout opposées. Si l'assemblée synodale racontée dans les Actes est historique, si de cette assemblée est sorti un décret, expression de la volonté du Saint-Esprit, des apôtres, des anciens et de toute l'Église, s'il est vrai que Paul, dans son voyage de mission, qui suivit de près la conférence, a exhorté les communautés ethnico-chrétiennes par où il passa, à observer les décisions émanées de cette assemblée solennelle (Act. XVI, 4), l'on ne comprend pas qu'il n'en ait pas fait mention, ne fût-ce que par un mot, qu'il ait négligé d'en appeler à la volonté de l'Église entière, ce qui eût singulièrement corroboré son assertion, que son Évangile avait obtenu la sanction à Jérusalem et que ses adversaires avaient été réprouvés.

Les apologistes des Actes n'ont pas réussi, à notre avis, à éloigner la difficulté; elle subsiste malgré toutes les tentatives qui ont été faites pour maintenir l'hypothèse des deux conférences.

[1] Bleek, *Einl.*, p. 371; De Wette, *Exeg. des Galaterb.*; Ebrard, Baumg., vol. II, p. 165 et suiv.; Thiersch, p. 128.

Tout d'abord, on s'est basé sur une prétendue différence qui aurait existé entre les sujets traités dans la conférence publique et ceux traités dans la conférence privée. On a dit que dans celle-ci il s'était agi uniquement de l'autorité apostolique de Paul, dans celle-là des droits et des devoirs des ethnico-chrétiens ; que Paul, dont la dignité apostolique était attaquée par ses adversaires judaïsants de la Galatie, devait nécessairement en appeler aux décisions prises dans la conférence privée ; qu'il n'avait aucun motif de parler de la conférence publique (Baumg., p. 165, Thiersch).

Nous avons prouvé, dès les premières pages de notre travail, combien peu cette distinction répond à la réalité ; nous le répétons, l'objet des débats, dans les Actes comme dans les Galates, était la solution de ce problème : les païens peuvent-ils, sans se faire circoncire et sans se soumettre à la loi, entrer dans la communauté des chrétiens et faire partie du royaume messianique ?

On a dit encore (Baumg., p. 169) que le décret émané de la conférence publique, imposant aux ethnico-chrétiens certaines obligations, Paul, qui voulait revendiquer pour les communautés issues du paganisme une liberté absolue, craignit d'en parler dans son épître ; Ebrard va même jusqu'à supposer que Paul passa le décret sous silence, de peur que cette révélation ne portât préjudice à son autorité apostolique. Nous nous réservons de soumettre plus tard cette question du décret à un examen approfondi ; qu'il nous suffise de dire pour le moment que plutôt que de supposer chez Paul des motifs d'un ordre si peu relevé, nous préférerions douter de la parfaite exacti-

tude du récit des Actes, puis, qu'au point de vue des apologistes, il est inadmissible que Paul ait pu espérer un seul instant cacher aux Galates l'existence d'un document à la propagation duquel il avait contribué tout le premier.

Tous les autres expédients auxquels on a recouru pour expliquer le silence de Paul sur l'assemblée générale de l'Eglise et sur le décret apostolique, consignés dans les Actes, soutiennent encore moins la critique que les arguments précédents.

Schneckenburger (p. 73) voit dans ce silence une mesure de prudence pastorale ; Paul aurait renoncé à écraser ses adversaires par le décret solennel pour laisser agir d'autant plus librement la puissance de l'Évangile. Mais Paul suit-il donc dans les Galates cette ligne de conduite ? Renonce-t-il à l'appui de toute autorité autre que la puissance inhérente à sa doctrine ? N'en appelle-t-il pas au témoignage des trois colonnes de l'Église ? Et s'il consent à en appeler à une autorité, n'eût-il pas été bien préférable d'opposer à ses ennemis la déclaration solennelle de toute l'Église, au lieu du témoignage des *δοκουντες*, dépourvu de tout caractère officiel et dont l'authenticité pouvait toujours être révoquée en doute ?

Nous rejetons par la même raison l'opinion de Lechler (p. 400) et de Neander (p. 207, note) qui consiste à dire que Paul eût été mal avisé d'opposer aux judaïsants un décret émané de l'Eglise entière, réunie en assemblée solennelle ; que, puisque ses adversaires n'en avaient pas appelé à des majorités, mais à l'autorité des Douze, le moyen le plus efficace pour réduire ses ennemis au silence était de leur prouver que ces

mêmes apôtres, dont ils opposaient sans cesse les noms au sien, avaient sanctionné son autorité apostolique, reconnu la légitimité de sa doctrine et lui avaient donné la main d'association. Enfin, si Neander espère échapper à la difficulté en alléguant que Paul pouvait parfaitement passer sous silence les débats publics et le résultat final du concile[1], vu qu'ils étaient connus de tout le monde, nous lui répondrons que c'était un motif de plus pour s'appuyer d'une autorité aussi universellement vénérée.

Il faut donc renoncer à l'hypothèse des deux conférences; quel que soit le point de vue duquel on envisage la question, le silence de Paul sur l'issue de l'assemblée solennelle serait incompréhensible. En conclurons-nous, avec Baur, que l'auteur des Actes parle de tout autre chose que les Galates et que son récit n'est que le produit de son imagination ou le résultat de ses préoccupations dogmatiques ? Nous ne pensons pas que ce soit là la seule issue possible; nous croyons au contraire, avec M. Reuss, qu'il n'est question dans les Actes et dans les Galates que d'une seule et même assemblée; seulement, et ici nous nous séparons de l'opinion de M. Reuss, nous renonçons à l'espoir de faire coïncider parfaitement les deux récits; à notre sens, l'histoire de la Conférence, telle que la raconte Paul, en roulant dans le flot de la tradition, se transforma peu à peu; la simple réunion entre Paul et les *δοκουντες* prit des proportions colossales et devint l'assemblée solennelle décrite dans le XV^e^ cha-

[1] Nous ferons observer en passant que cet argument est diamétralement l'opposé de celui de Baumgarten et d'Ebrard.

pitre des Actes[1]. Cette différence, que nous nous croyons obligé de constater, ne regarde cependant pas le fond même de la question; jusqu'ici il ne s'est agi que de la forme, du cadre; l'essentiel, c'est de savoir quel fut, d'après les deux relations, le résultat des débats, quelle fut en particulier la position des apôtres de Jérusalem vis-à-vis de Paul et de son Évangile. C'est ce que nous examinerons dans le paragraphe suivant.

§ 2.

Position des apôtres et de la communauté de Jérusalem vis-à-vis de Paul et de sa doctrine.

Comme nous touchons ici au nœud de la question, il sera utile de préciser avant tout la pensée de Paul, et de mettre ensuite en regard du résultat acquis le récit des Actes, pour en apprécier la valeur historique.

Le style du passage qui va nous occuper est très-décousu; il nous faudra donc entrer dans quelques détails exégétiques.

Paul arrive à Jérusalem et se trouve en face des mêmes ennemis qu'il avait déjà combattus à Antioche. Ils exigent des païens convertis la soumission à toute la loi. Paul résiste jusqu'au bout, si bien que Tite même, qu'il avait amené avec lui et qui était Grec, ne

[1] M. Reuss réduit le récit de Luc aux proportions de celui des Galates. C'est ainsi qu'il identifie les anciens, dont parle Luc, avec les ψευδαδελφοι παρεισακτοι des Galates. M. Reuss nie de même que l'Église entière ait pris part à l'assemblée, malgré Act. XV, 22, 23, où il en est question explicitement. Nous n'oserions pas, quant à nous, pousser la conciliation aussi loin.

put être obligé à se faire circoncire. Le passage, étant un peu obscur (Gal. II, 4), a donné lieu à bien des interprétations diverses.

Quelques exégètes (Rückert, Tertullien, *c. Marc*, V, 3) ont même traduit : Tite ne put être forcé de se faire circoncire ; mais, à cause des faux frères (*δια τους ψευδαδελφους παρεισακτους*), il se fit néanmoins circoncire, par des motifs de charité, de condescendance vis-à-vis des faibles. Cette interprétation n'aurait aucune espèce de sens dans l'enchaînement des idées que Paul développe et serait contraire au but qu'il se propose ; nous ne nous y arrêterons donc pas.

D'autres ont rattaché *δια δε τους παρεισακτους ψευδαδελφους* (v. 4) à *οὐκ ἠναγκασθη περιτμηθηναι* (v. 3) (Hilgenfeld), ou bien en admettant une construction anacoluthique, à *οὐδε προς ὥραν εἰξαμεν* (v. 5) ; Paul distinguerait, dans ce cas, ceux qui voulurent forcer Tite de se soumettre à la circoncision des *ψευδαδελφοι*, qui furent la cause de son opposition. Mais n'en résulterait-il pas que Paul ne résista aux judéo-chrétiens qu'à cause des faux frères (Wieseler, p. 194), et que la circoncision en elle-même était, à ses yeux, une chose indifférente ; or Paul a-t-il pu dire cela dans son épître aux Galates, où sans cesse il combat la circoncision et l'observance des rites mosaïques (Gal. V, 3 et suiv. ; comp. 1 Cor. VII, 17-18) ? Non, cette opinion est tout à fait insoutenable, et Hilgenfeld n'a guère réussi à la rendre admissible en faisant observer que l'apôtre Paul, pour avoir dit qu'il résista à cause des faux frères, ne dit pas que sans leur présence il n'aurait pas résisté. C'est là un argument bien

sophistique, et qui certes, s'il était de Paul, n'eût pas été compris de ses lecteurs.

Le sens devient parfaitement clair si l'on sous-entend *ἀνεβην* (Gal. I, 1-2), ou si l'on admet que Paul, entraîné par sa pensée, a omis un verbe pour indiquer plus tôt le résultat final de ses rapports avec les faux frères: *οἷς οὐδε προς ὡραν εἰξαμεν* (v. 5). La pensée sera alors, soit: «Je montai à Jérusalem à cause des faux frères pour maintenir la liberté de l'Évangile;» soit: «A cause des faux frères il s'engagea un débat violent, mais je ne leur cédai pas un instant. »

Ces faux frères sont nécessairement à Jérusalem, car c'est à eux que Paul oppose une si vive résistance; mais cette assertion des Galates n'infirme pas le récit des Actes, qui attribue l'origine du débat à la présence de quelques judaïsants dans la communauté d'Antioche (Act. XV, 1). Ces perturbateurs avaient sans doute des affiliés à Jérusalem; les Actes en parlent d'ailleurs en termes explicites (Act. XV, 5): c'étaient des pharisiens convertis qui, dès l'arrivée de Paul et de Barnabas, se levèrent en disant qu'il fallait les circoncire et leur prescrire d'observer la loi de Moïse.

Mais pourquoi Paul appelle-t-il ces partisans de la loi des *παρεισακτοι ψευδαδελφοι*? Qu'il se soit servi de ce terme contre les judaïsants qui se glissèrent furtivement dans la communauté ethnico-chrétienne d'Antioche, pour épier la liberté que les païens convertis avaient en Jésus-Christ (Gal. II, 4), cela se comprendrait, mais Paul parle des adversaires qu'il rencontra à Jérusalem, et dans cette ville, il ne pouvait l'ignorer, tous les chrétiens étaient zélés pour la loi, et à ce titre

ils étaient tous des ψευδαδελφοι[1]; car jusqu'à ce moment la petite Église avait recruté ses éléments exclusivement dans le sein du judaïsme. Personne, avant Paul, n'avait songé à porter la bonne nouvelle aux nations païennes. Voici comment nous nous expliquerons l'extrême rigueur du jugement de Paul.

La question de l'évangélisation des Gentils préoccupa vivement tous les chrétiens de Jérusalem, cela est incontestable. Jusqu'alors le christianisme n'avait pas franchi les limites du monde juif[2]; mais n'existait-il pas dans la communauté des fidèles une tradition vivante? les paroles de Jésus n'avaient-elles pas laissé dans l'esprit des disciples une empreinte profonde, et parmi ces paroles n'en était-il pas plus d'une qui semblait légitimer, même ordonner la propagation du royaume de Dieu parmi les païens? N'en était-il pas d'autres qui refusaient à la loi une valeur absolue? et quelques-unes qui menaient tout droit à son abrogation? (Matth. XII, 1 et suiv.; XII, 9 et suiv.; Marc II, 27; Matth. XV, 1; XIX, 8; IX, 14 et suiv.; Luc V, 33. Matth. VIII, 5 et suiv.; XXI, 43; XXVIII, 19; XXIV, 14).

Ces paroles, on les avait peut-être répétées bien des fois, et maintenant seulement on commençait à en entrevoir l'immense portée. Paul n'aurait-il pas raison? n'était-ce pas agir contre la volonté du Maître que de refuser aux incirconcis l'entrée dans le royaume mes-

[1] Luther (édit. Walch. p. 1033) déjà a reconnu les tendances légales de l'Église primitive.

[2] Si le récit des conversions racontées Act. XI, 19, et suiv. est exact, il est du moins certain que l'Église de Jérusalem n'avait pas reconnu dès lors la légitimité de l'ethnico-christianisme.

sianique? Telles furent nécesairement les pensées qui travaillèrent les esprits, quand on eut connaissance de la prédication de Paul à Antioche et dans les contrées avoisinantes.

La force d'inertie, certaines traditions remontant à Jésus et qui semblaient s'opposer à l'universalisme[1], d'une part; de l'autre, les progrès de l'œuvre de Paul, certaines paroles catégoriques du Maître, même quelques oracles des prophètes de l'Ancien Testament (Jérém. III, 17, Ésaïe II, 2; Amos IX, 12) tiraillaient les esprits dans des sens contraires.

Une petite minorité, semble-t-il, composée de pharisiens convertis (Act. XV, 5), se déclarèrent positivement contre Paul, et refusèrent de céder sur n'importe quel point. Ce sont eux qui envoyèrent des émissaires à Antioche, ce sont eux qui provoquèrent une explication entre Paul et les Douze, ce sont eux que Paul stigmatise du nom de *παρεισακτοι ψευδαδελφοι*, soit qu'il n'ait vu en eux qu'un élément impur dans le sein de l'Église (Baumg., p. 109 et suiv.; De Pressensé, p. 459), ce qui est peu probable, soit qu'il ait confondu dans sa pensée les judaïsants de Jérusalem avec ceux qui jetèrent le trouble dans l'Église d'Antioche.

La dureté du reproche adressé à des chrétiens qui, sans doute, étaient sincères dans leurs convictions, ne nous étonnera pas dans la bouche de Paul (Phil. III, 2), surtout si nous nous souvenons des moyens peu loyaux employés par les judaïsants pour faire prévaloir

[1] Matth. X, 5; XV, 24; V, 17 et suiv.; V, 48; VI, 17; XXIII, 1. 23; comp. Esaïe LII, 1; Ézéch. XLIV, 9.

leurs opinions et perdre l'apôtre dans l'esprit des communautés ethnico-chrétiennes.

Si une fraction plus ou moins grande de l'Église se déclara dès l'abord ouvertement contre l'ethnico-christianisme, la grande majorité avec les Douze paraît avoir gardé jusqu'à l'arrivée de Paul une position expectative. Paul amena avec lui Tite, pour prouver aux chrétiens de la Palestine, par un vivant exemple, qu'on pouvait être en communion intime avec Christ, sans se soumettre à la loi et à la circoncision. L'argument parut décisif, car Tite, malgré les instances des fanatiques (Act. XV, 5), ne fut pas forcé de se faire circoncire.

Paul ajoute cette circonstance omise dans les Actes, non pas pour prouver aux Galates que, bien qu'il soit allé à Jérusalem, il a su tenir tête aux Douze et à toute l'Église; mais par ces mots: ἀλλ' οὐδὲ Τιτος du v. 3, il exprime le résultat réjouissant de son voyage. Il a si peu couru en vain que même Tite, que les judéo-chrétiens avaient sous la main et qui, en sa qualité de co-ouvrier de l'apôtre, devait prêcher d'exemple, même Tite ne fut pas forcé de se faire circoncire; les chrétiens de Jérusalem le considérèrent comme un frère.

Nous ajouterons que les tentatives de ceux (même Wieseler, p. 206) qui ont voulu rendre les apôtres plus ou moins solidaires des exigences élevées par les judaïsants ne nous paraissent nullement fondées dans les textes. Dans tout ce que Paul dit avant le v. 6, il n'est nulle part question des Douze, mais plutôt du résultat des négociations entamées à Jérusalem entre lui et les judéo-chrétiens. Qu'on ne nous objecte pas que Paul n'était pas homme à demander l'avis de qui

que ce fût, et que son dessein était de montrer aux Galates qu'il a su imposer sa manière de voir à toute l'Église métropole. Ce serait se faire une notion bien fausse de la position respective des deux partis.

Paul, en prêchant l'Évangile aux païens, ne pouvait pas ignorer qu'il innovait dans l'Église; aussi longtemps que les deux mondes, l'ethnico-christianisme et le judéo-christianisme, restèrent chacun dans sa sphère, il n'y eut pas de conflit; ils s'ignoraient réciproquement. Mais quand les judaïsants vinrent troubler la communauté ethnico-chrétienne d'Antioche, Paul eut conscience des dangers que courrait son œuvre, si toute l'Église de la Palestine se rangeait du côté de ces perturbateurs. Il monta à Jérusalem, et, comme nous avons vu, le plus grand nombre des frères reconnut la légitimité de l'existence de l'ethnico-christianisme dans le sein de l'Église. Qu'on ne se soit point parfaitement rendu compte de la concession qu'on faisait, qu'on n'en ait pas prévu toutes les conséquences, c'est ce que nous prouverons dans la suite. Pour le moment, nous nous contentons du résultat auquel nous a conduit jusqu'à présent notre examen, en insistant sur ce point que l'épître aux Galates distingue nettement entre les παρεισακτοι ψευδαδελφοι et les judéo-chrétiens de Jérusalem.

Ce que nous avons dit de l'état de la conscience religieuse des premiers chrétiens, nous le disons des apôtres. Jusqu'alors ils s'étaient contentés de prêcher aux Juifs; s'ils avaient admis dans leur communauté un Corneille, ce n'était pour ainsi dire que malgré eux, c'est-à-dire à la suite d'une série de révélations divines; dans tous les cas, c'était un exemple unique, dont on n'avait pas

tiré les conséquences qui paraissaient s'imposer à l'esprit : le renversement de la barrière qui séparait le Juif des autres nations et l'admission de tous les païens dans l'Église chrétienne. L'œuvre de Paul put donc faire naître en eux quelques appréhensions; c'était un horizon tout nouveau qui s'ouvrait tout à coup et qui les effrayait peut-être par son immensité. Mais la présence de Paul à Jérusalem, l'amitié qui l'unissait à quelques-uns d'entre eux (Gal. I, 18, 19), le prestige de cette puissante personnalité s'imposant à leurs esprits et surtout le succès étonnant de la mission parmi les païens, toutes ces considérations l'emportèrent finalement. Les apôtres considérés, Pierre, Jean et Jacques, reconnurent que l'évangélisation des païens avait été confiée à Paul, que celui qui avait agi en Pierre, pour lui conférer l'apostolat des circoncis, avait aussi agi en Paul pour lui conférer l'apostolat des incirconcis (Gal. II, 7, 8).

Paul avait donc gagné sa cause; les fanatiques étaient réprouvés par l'Église, et les Douze s'engageaient à ne jamais entraver l'œuvre de leur collègue. Nous verrons plus tard que, malgré le désir de conciliation, malgré une sincérité parfaite de part et d'autre, le compromis auquel on aboutit n'était pas de nature à empêcher les conflits ultérieurs, que, bien au contraire, ce sont les embarras, les malentendus innombrables dont il fut la cause, qui nous expliquent la méfiance qui exista toujours du côté des chrétiens de la Palestine à l'égard de Paul et de son œuvre, voire même une certaine irritation de Paul, quand, dans ses épîtres, il parle des apôtres de Jérusalem (Gal. II, 6, 9; VI, 3; 2 Cor. XI, 5; XII, 11; 2 Cor. III, 1).

Arrivons maintenant au récit des Actes et voyons quelle fut, d'après lui, la position des apôtres vis-à-vis de la doctrine de Paul. Il ne s'agit évidemment pas de savoir si les deux discours, celui de Pierre et celui de Jacques, ont été prononcés dans l'assemblée tumultueuse (Act. XV, 7) que nous décrivent les Actes, ni s'ils ont été prononcés dans les termes mêmes dans lesquels l'auteur des Actes nous les a transmis. Ce sont là des détails peu importants au prix des idées exprimées dans ces discours; ce sont elles qu'il faut examiner, pour voir si elles ont pu être professées par les apôtres de Jérusalem.

Pierre (Act. XV, 7-11) rappelle la conversion de Corneille et les témoignages irrécusables de l'Esprit qui l'accompagnèrent. Il déclare que c'est tenter Dieu que de faire peser sur les disciples un joug que personne jamais n'a pu supporter; enfin il énonce ce principe tout paulinien qu'il espère être sauvé, comme les Gentils, par la grâce du Seigneur Jésus.

Jacques (Act. XV, 13-21) se lève et complète le discours de Pierre, en faisant ressortir la légitimité des missions parmi les Gentils, des écrits prophétiques de l'Ancien Testament. Les prophètes, en effet, avaient, en maint endroit, prédit que la restauration de la théocratie, que le rétablissement de la famille de David sur le trône d'Israël serait accompagné de la conversion des païens. Jacques ne se demande pas si cette prédiction implique l'abolition de la loi et de la circoncision pour les païens (Ésaïe LII, 1; Ézéch. XLIV, 9), s'il est conforme à l'idée des prophètes de les abolir; il conclut (Amos IX, 11, 12) des passages qui se présentent à son esprit qu'il ne faut pas inquiéter les païens;

d'ailleurs, ajoute-t-il, Moïse a depuis des siècles ses adorateurs dans chaque ville, la loi est lue chaque sabbat dans les synagogues, et cela suffit (Act. XV, 21[1]).

De pareils discours sont-ils possibles dans la bouche de judéo-chrétiens? Qu'un Pierre, qu'un Jacques aient consenti à admettre dans l'Église des païens incirconcis, qu'ils les aient dispensés de se soumettre à la loi, cela se conçoit encore; mais ne professent-ils pas, dans ces deux discours, des idées qui sont l'expression du paulinisme le plus absolu? or cela n'est-il pas incompréhensible?

Nous distinguerons plusieurs points:

Et d'abord, est-il vrai, comme le prétend la critique que Pierre n'a pas pu dire que tous, juifs et païens, espéraient être sauvés par la foi (Act. XV, 9), par la grâce du Seigneur Jésus (Act. XV, 11)?

Cette déclaration est-elle réellement incompatible avec les croyances religieuses de l'Église primitive et de ses chefs? Nous ne le pensons pas. Les chrétiens de Jérusalem étaient, à l'époque de la Conférence, de zélés défenseurs de la loi et ils le restèrent encore longtemps (Act. XXI, 20); mais cet attachement aux formes du passé les empêchait-il de croire au salut par la grâce de Jésus et de mettre leur unique espérance en lui? On nous objectera peut-être que ce serait une contradiction; mais de pareilles contradictions, de pareilles anomalies intellectuelles ne se sont-elles jamais vues dans le monde? Nous-mêmes, ne conservons-nous pas souvent des rites, des formes que nous rejetterions

[1] Nous rattachons le v. 21 à μὴ παρενοχλεῖν du v. 19, en nous réservant de réfuter plus tard les autres interprétations et de justifier la nôtre.

comme absurdes, comme contraires à nos convictions, si nous les soumettions à un examen consciencieux? Non, Baur et ses disciples se sont évidemment égarés quand ils ont établi des distinctions si tranchées entre paulinisme et judéo-christianisme; il est, selon nous, contraire à toute saine psychologie de procéder d'une façon si absolue et si arbitraire, en opposant à la thèse une antithèse; l'esprit humain, dans son développement progressif, n'est pas si logique: il maintient souvent, par la force de l'habitude, des idées qui sont incompatibles avec son point de vue actuel et ne s'aperçoit que plus tard de cette contradiction.

C'est ce qui arriva chez les premiers chrétiens; ils conservaient la Loi et croyaient à la grâce de Jésus, au salut par la foi; ces deux notions se mêlaient, se confondaient dans leurs esprits sans qu'ils s'aperçussent que l'une exclut l'autre. Il fallut que Paul vînt pour opérer la séparation; lui, le premier, signala l'abîme qui sépare les esclaves de la loi des enfants de la promesse et rendit attentif à la contradiction qu'il y a à prétendre être sauvé par la foi, quand on continue à pratiquer les observances mosaïques.

Maïs si les judéo-chrétiens se soumettaient pour leur compte à la loi et à la circoncision, ils n'en conclurent pas qu'il fût nécessaire de les imposer aux païens convertis; les apôtres et la grande majorité des fidèles reconnurent les ethnico-chrétiens comme des frères.

La difficulté grandit à l'examen de la seconde déclaration de Pierre concernant l'abolition de la loi. La loi, dit-il, est un joug (ζυγος, v. 10), et c'est tenter Dieu que de vouloir le faire peser sur les épaules des disci-

[1] On pourrait, il est vrai, attribuer le mot μαθηται aux seuls païens; mais la loi n'était-elle pas déchue de son autorité aux yeux

ples[1] (comp. Act. XV, 28).. Ce ne sont pas seulement les païens qui devaient en être dispensés; la loi est un joug, un fardeau pour tous les disciples, et il serait préférable d'en proclamer la complète déchéance.

Ces idées ne sont-elles pas en contradiction flagrante avec les convictions de toute la société chrétienne d'alors[1]? Souvenons-nous du dernier voyage de Paul à Jérusalem (Act. XXI). Dès son arrivée, Jacques le prévient que le bruit courait parmi les fidèles qu'il avait, dans les pays païens, poussé les juifs à abandonner la loi de Moïse. Cette idée lui paraît, à lui Jacques, si monstrueuse, il est si loin d'ajouter foi à une nouvelle aussi exorbitante, qu'il prie Paul de faire publiquement acte de judaïsme, pour prouver aux yeux de tous la fausseté de ce que racontaient ses adversaires.

Nous n'examinerons pas ici si Paul s'est soumis à l'acte qu'on exigeait de lui; nous tirons de ce récit la conclusion que peu de temps avant l'arrestation de Paul, tous les judéo-chrétiens, avec leur chef Jacques, étaient soumis à la loi, et qu'ils eussent considéré comme un apostat quiconque eût voulu l'abolir en dehors de l'ethnico-christianisme.

Mais alors Pierre a-t-il pu professer l'universalisme de Paul, lui qui fut chargé de prêcher l'Évangile à la

de Pierre? Ne l'avait-il pas violée, lui juif, en mangeant à la table de Corneille (Act. XI, 3); et cette parole du v. 10 n'est-elle pas en tout point conforme aux principes que, selon les Actes, Pierre avait toujours professés?

[1] Neander (p. 102) évite la contradiction qu'il y a entre le discours de Pierre et ses convictions judaïsantes, en intercalant la pensée que la loi n'est pas un joug en elle-même, mais en tant qu'on en veut faire un moyen de salut. Rien dans les textes ne légitime cette interprétation.

περιτομη? a-t-il pu surtout le proclamer à la Conférence et devant tous les chrétiens? n'aurait-il pas perdu tout son crédit dans l'Église? Et s'il n'a pas proclamé ces principes du plus pur paulinisme, admettrons-nous, avec quelques théologiens, que les apôtres et particulièrement Pierre, avaient des idées plus libérales, que dans leur for intérieur ils auraient volontiers aboli la loi, même pour les judéo-chrétiens, mais qu'ils voyaient l'impossibilité de faire accepter cette opinion par la communauté? Nous ne pouvons le croire, car se ranger à cet avis, ce serait supposer peu de franchise dans la position des apôtres vis-à-vis de l'Église; les Douze auraient été les chefs d'une communauté dont ils s'éloignaient sur des points de doctrine essentiels à cette époque; il serait incompréhensible qu'ils n'eussent pas fait, comme leur Maître, quelques tentatives pour ramener le peuple de son engouement pour un culte tout ritualiste, et s'il est permis de tirer une conclusion du résultat obtenu, nous dirons avec assez de certitude que ces tentatives n'ont pas été faites.

Il nous resterait à examiner un troisième point: la mention que Pierre fit de la conversion de Corneille; mais comme nous comptons étudier avec soin cette question plus tard, quand nous aborderons la querelle d'Antioche, nous nous contenterons d'affirmer pour le moment que si le problème de l'admission des païens dans l'Église était résolu, pour la communauté de Jérusalem, depuis le baptême de Corneille et de sa famille (Act. II, 18), la Conférence de Jérusalem n'a plus de sens, et que si Pierre faisait, dès cette époque, si bon marché des lois mosaïques qu'il n'en dispensait pas seulement les païens, mais qu'il se croyait en droit de

ne plus les observer lui-même, nous ne comprenons rien à son autorité immense dans une Église où la loi était l'objet d'une vénération générale.

Notre résultat peut donc se résumer en ces mots : à l'exception de cette partie du discours de Pierre où la loi est appelée un joug pour les chrétiens, le récit des Actes est exact et se rencontre pour le fond avec celui des Galates. La critique a donc tort d'établir une différence si absolue entre le paulinisme et le judéo-christianisme, de prétendre que les Douze n'ont pas pu se rencontrer avec Paul sur la question de principe, qu'ils n'ont pas pu légitimer la mission parmi les païens en se basant sur le salut du chrétien par la foi, par la grâce du Seigneur Jésus.

D'autre part, l'apologétique ferme les yeux à l'évidence, quand elle prétend conserver nos deux discours dans leur intégrité. Ils expriment des idées qui mirent en émoi l'Église entière, quand on eut vent à Jérusalem que Paul les professait (Act. XXI); il est donc inadmissible que les Douze s'en soient déclarés les défenseurs.

CHAPITRE III.

Du résultat de l'entrevue.

§ 1er.

De la convention.

Nous arrivons à la convention qui résulta de l'entrevue de Paul avec les *δοκουντες*. C'est sur ce point que se concentrent les difficultés les plus sérieuses; nous commencerons encore par le récit de Paul, qui est in-

contestablement le plus digne de foi, pour déterminer les termes de la stipulation signée à l'issue des débats.

Quant aux *δοκουντες*, dit Paul (Gal. II, 6), ils ne m'imposèrent rien (*οὐδεν μοι προσανεθεντο*). Les exégètes ne sont pas d'accord sur le sens exact du mot *προσανεθεντο*. Les uns le rapprochent de *ἀνεθεμην* (v. 2) et traduisent : ils n'ajoutèrent rien à l'exposition de mon évangile[1] (Wieseler, p. 195, Hilgenfeld) ; d'autres donnent la préférence à l'interprétation : ils ne m'imposèrent rien. Quoi qu'il en soit du plus ou moins d'exactitude de ces deux manières de comprendre le texte, la pensée est toujours celle-ci : j'exposai mon évangile aux apôtres et ils ne me firent aucune objection ; ils admirent la légitimité de ma doctrine, telle que je l'avais développée devant eux.

Deuxièmement, les colonnes de l'Église, Jacques, Céphas et Jean, tendirent à Paul et à Barnabas la main d'association, c'est-à-dire que l'on convint qu'on resterait unis, qu'on resterait frères, que l'Église ne serait pas déchirée en deux fractions hostiles l'une à l'autre.

Enfin, troisièmement, on se partagea la besogne. Pierre avait reçu de l'Esprit l'apostolat des circoncis ; il continuerait de prêcher aux circoncis ; l'évangélisation des païens avait été confiée par le même Esprit

[1] Baur et Hilgenfeld introduisent dans le texte une pensée étrangère en traduisant : quant aux δοκουντες, ils ne purent rien m'opposer que je fusse forcé de considérer comme une rectification de ce que j'avais dit. Les apôtres auraient donc fait des tentatives pour imposer aux ethnico-chrétiens de plus dures conditions. Paul n'en dit pas un mot

à Paul ; il continuerait d'évangéliser les païens (Gal. II, 9, τα ἐθνη[1]).

On ne fit à Paul qu'une seule condition, c'est qu'il se souviendrait des pauvres de la Palestine ; et nous savons par les Épitres et son propre témoignage (Gal. II, 10) qu'il ne les oublia jamais.

Résulte-t-il de la convention, telle que nous venons de l'exposer, en nous basant sur les Galates, que Paul et les δοκουντες n'aboutirent qu'à un compromis tout extérieur ? qu'ils ne parvinrent pas à s'unir sur une base doctrinale ? qu'on se promit seulement de s'ignorer réciproquement, en un mot, de se tourner le dos et de travailler chacun dans une sphère bien nettement délimitée, de sorte que tout rapport entre les deux fractions de l'Église devînt impossible ? Si le principe de la justification par la foi, dit-on, avait trouvé de l'écho à Jérusalem, Paul n'aurait certes pas passé sous silence cette concession, qui, à ses yeux, eût dépassé toutes les autres.

L'examen que nous avons fait de l'état religieux des premiers chrétiens nous a prouvé l'exagération de cette conclusion. Sans doute les principes de Paul ne furent pas discutés sérieusement, et bientôt nous verrons que tous les embarras qui naquirent de la convention ne furent que le résultat nécessaire d'un malentendu entre Paul et les chrétiens de Jérusalem ; mais ce qui est incontestable, c'est que les apôtres et la communauté

[1] Baur a fait de εὐαγγελιον της ἀκροβυστιας et de εὐαγγελιον της περιτομης deux doctrines séparées. Cette distinction n'est pas impliquée dans les termes, mais elle ressort de tout le récit Pierre prêcherait à la περιτομη l'Évangile et l'obligation à la loi mosaïque ; Paul dispenserait la ἀκροβυστια de cette dernière.

entière ont dû reconnaître qu'on pouvait être chrétien, qu'on pouvait faire partie du royaume messianique sans la loi, sans la circoncision; sans cela, la concession faite à Paul serait inexplicable; elle supposerait de la part des judéo-chrétiens, soit une inconséquence impardonnable, soit un manque de sincérité dont on ne nous forcera pas de les accuser.

Mais s'il est faux de ne voir dans ce conflit que l'opposition de deux principes abstraits, de deux entités inconciliables, il n'est pas très-exact non plus de réduire le résultat obtenu à la Conférence à la solution d'une question exclusivement pratique. Paul est allé à Jérusalem pour faire reconnaître comme chrétiens les païens qui avaient reçu le baptême sans la circoncision, c'est une question de fait et rien de plus; nous ne le contestons pas, mais peut-on, dans cette circonstance, établir une différence aussi radicale entre la pratique et la théorie? Paul fait recevoir dans la communauté des chrétiens incirconcis, partant il fait reconnaître à Jérusalem le principe (c'est loin de la théorie,) que la circoncision n'est pas une chose indispensable. L'observation de la loi, dit-on encore, ne fut même pas effleurée; on ne la traita pas *ex cathedra*, il est vrai, mais par le fait de l'admission des circoncis dans l'Église, on proclama implicitement sa déchéance pour les païens convertis.

Nous maintenons donc l'opinion que les apôtres de Jérusalem ont dû reconnaître le principe paulinien, disons mieux, chrétien du salut par la grâce, pour accorder la légitimité de la mission parmi les païens. Nous ajoutons que de part et d'autre on fut animé d'une sincérité parfaite, que si, dans la suite, on se

heurta à des obstacles qui provoquèrent de nouveaux froissements, la cause en fut uniquement à un malentendu dont ni les apôtres de Jérusalem ni Paul ne portent la responsabilité.

Nous le disons dès maintenant, la convention telle que la racontent les Galates était impraticable et devait créer des difficultés sans nombre.

L'on était convenu tacitement que les chrétiens d'origine juive continueraient à pratiquer la loi et à se faire circoncire (Act. XXI), et que Paul prêcherait aux païens (τα ἐθνη). Mais les Juifs répandus sur toute la surface de l'empire romain, qui leur apporterait la bonne nouvelle? Paul, dans ses voyages à travers l'Asie-Mineure, la Macédoine et la Grèce, ne s'adresserait-il pas à eux? et s'il leur prêchait l'Évangile, leur dirait-il, comme aux Gentils, que la loi, que la circoncision sont inutiles au salut? C'est là un point qui fut oublié ou sous-entendu à la Conférence, et cette circonstance nous expliquera plus tard la colère des chrétiens de Jérusalem contre l'apôtre. Car nous savons que Paul ne se borna pas à prêcher aux Gentils; il s'adressa aux Juifs de la Diaspora; nous savons aussi qu'il ne prêcha pas deux Évangiles, l'un pour les circoncis, l'autre pour les incirconcis; il prêchait partout et toujours son Évangile, qu'il considérait comme le seul vrai, son Évangile, c'est-à-dire l'abolition de la loi et le salut par la foi seule. La division dont on convint à Jérusalem était donc, à ses yeux, purement *géographique*, tandis que dans la pensée des apôtres, c'était une division *nationale*[1]. Cette confusion ne nous étonnera pas trop.

[1] Si l'on était convenu à Jérusalem, comme le prétend Lechler (p. 415-416), que Paul prêcherait aux Juifs de la Diaspora et Pierre

Comme, à la Conférence, le désir de tous était de s'entendre, comme le sentiment de fraternité l'emportait sur les divergences dogmatiques, les *δοκουντες*, d'une part, s'empressèrent de donner à Paul et à Barnabas la main d'association, sans réfléchir peut-être aux conséquences éventuelles de leur concession; Paul, de l'autre, dans la joie de s'être entendu avec ses collègues, d'avoir gagné sa cause, oublia, sans doute, que les termes de la convention prêtaient à une équivoque et que l'accord pouvait au fond n'être pas aussi parfait que les apparences le faisaient croire.

Cette difficulté n'était cependant ni la seule, ni la plus grave de celles qui allaient surgir. Les judéo-chrétiens avaient reconnu la légitimité de l'ethnico-christianisme dans l'Église, mais jusqu'alors les deux sociétés étaient séparées l'une de l'autre; l'une avait son siége à Jérusalem, l'autre à Antioche; mais qu'adviendrait-il le jour où les deux mondes se rencontreraient et chercheraient à se fusionner? Les ethnico-chrétiens étaient dispensés de se conformer aux rites mosaïques, par exemple pour la préparation des aliments; mais que faire quand un jour les judéo-chrétiens viendront à Antioche? Mangeront-ils avec leurs frères, les ethnico-chrétiens? célébreront-ils avec eux les Agapes? c'était là un point capital; seront-ils, eux-aussi, dispensés d'observer la loi et toutes ses prescriptions méticuleuses? Mangeront-ils eux aussi des mets impurs? Ce fut là encore un point qu'on oublia ou qu'on négligea de discuter, et nous ajoutons que ce fut un bonheur immense pour l'Église, car il est certain que si Paul avait

aux païens qui viendraient en Palestine, tout le conflit qui résulta de la Conférence deviendrait inexplicable.

tiré de ses principes leurs conséquences extrêmes, au lieu d'une union il serait résulté de la Conférence un schisme (Lechler, p. 421).

Nous reviendrons à ce sujet, quand il sera question de la querelle d'Antioche, et nous passons à la convention telle qu'elle est racontée dans les Actes, pour examiner si elle est inconciliable avec le récit des Galates.

Les clauses de la convention, d'après les Actes, peuvent se ramener à trois points : 1° La loi et la circoncision continueront à être en vigueur chez les chrétiens issus du judaïsme et leurs descendants [1]. Cette condition ne se trouve pas énoncée en tous termes dans la missive apostolique (v. 23-33); mais la circonstance que la lettre n'est adressée qu'à des Églises ethnico-chrétiennes prouve suffisamment qu'elle n'a en vue qu'elles seules. Le discours de Jacques est déjà plus explicite (Act. XV, 21). « Il ne faut pas, dit-il, inquiéter les païens, car Moïse a ses adorateurs; » ces adorateurs ne peuvent être que des judéo-chrétiens. Tout doute devient enfin impossible quand nous apprenons de la bouche du même Jacques que quelques années après cet événement (Act. XXI, 20, 21) tous les chrétiens étaient zélés pour la loi, qu'ils observaient les coutumes et faisaient circoncire leurs enfants.

2° Les éthnico-chrétiens sont dispensés d'observer la loi;

3° Mais ils se soumettront à certaines abstinences (Act. XV, 20, 29), savoir : 1) les viandes consacrées aux idoles; 2) la fornication; 3) les animaux étouffés; 4) le sang.

[1] Ce fut donc l'idée de Jacques qui prévalut finalement. Celle de Pierre fut abandonnée, sans doute parce qu'elle était trop libérale.

Ces quatre restrictions faites à la liberté des ethnico-chrétiens sont sans doute un reste des sept préceptes noachiques, imposés par les Juifs aux prosélytes de la Porte.

Schneckenburger (p. 73, note) a voulu y voir tout autre chose. Il songe plutôt à l'usage des Romains d'étouffer la volaille (*πνικτον*) dans le vin de Falerne pour en rehausser le goût et d'apporter un certain poisson, le rouget, vivant sur la table, et de le noyer peu à peu dans une sauce apprêtée avec soin. Il justifie également son interprétation des trois autres points, en nous rappelant que la cuisine romaine avait sans doute été introduite dans la Palestine à partir de la conquête. Sans vouloir entrer ici dans un examen approfondi de l'opinion de Schneckenburger, nous nous contentons de rappeler que, dans l'origine, l'Église recrutait ses membres dans les classes pauvres de la société, que partant il eût été bien superflu de faire des préceptes qui ne trouvaient aucune application dans la réalité.

On a encore objecté contre ce rapprochement entre les commandements noachiques et les quatre abstinences imposées aux païens convertis, qu'à cette époque il n'y avait plus de prosélytes de la Porte; que les chrétiens n'ont donc pas pu emprunter cet usage des Juifs Nous avouons notre incompétence à trancher cette question si débattue encore aujourd'hui; nous ferons cependant remarquer que l'analogie est frappante, et que si les chrétiens n'ont pas fait un emprunt aux Juifs, leurs contemporains, qui peut-être étaient devenus plus exigents, ils ont pu ressusciter un usage tombé en désuétude depuis la captivité de Babylone.

Avec la question du décret apostolique, nous abordons le point le plus controversé, le plus rempli de difficultés ardues, et nous ajoutons celui sur lequel nous n'avons pas trouvé une solution qui ait pu nous satisfaire. On nous permettra donc, avant de hasarder notre opinion sur le décret, et surtout sur la querelle d'Antioche qui le suivit, de fixer la manière dont nous interprétons le texte Act. XV, 19, 20, 21.

Pour plus de clarté, nous reproduisons les trois versets :

« Je pense, dit Jacques à la fin de son discours, qu'il ne faut point inquiéter ceux des Gentils qui se convertissent à Dieu, mais leur écrire de s'abstenir des viandes consacrées aux idoles, de la fornication (c'est-à-dire de mariages prohibés par la loi juive, Lévit. XVIII, des animaux étouffés et du sang, car depuis les siècles anciens, Moïse a dans chaque ville des personnes qui l'annoncent, puisqu'il est lu chaque sabbat dans les synagogues. »

La plupart des exégètes rattachent le v. 21 au v. 20, mais ils se heurtent tous à des obstacles insurmontables.

Neander (I vol., p. 103, 104, note,) traduit : Quant aux Juifs, il est superflu de leur donner des prescriptions particulières, car ils peuvent entendre chaque sabbat la lecture de la loi; c'est-à-dire qu'il sous-entend toute une proposition sans laquelle le γαρ du v. 21 est tout à fait inintelligible (Baumg. p. 150); cette conjonction doit en effet confirmer ce qui précède; or, dans ce qui précède, il n'est fait nulle part mention des Juifs.

Selon d'autres (Meyer; De Wette; Olshausen; Ritschl,

p. 116; Luther, vol. III, p. 1039, édit. Walch), Jacques motive dans le v. 21 l'imposition des quatre préceptes noachiques. La pensée serait celle-ci : il faut exiger des ethnico-chrétiens l'observations de ces quatre préceptes, car la loi est trop connue par les lectures qui se font tous les sabbats pour que nous puissions les dispenser de toute observance légale. Cette opinion, qui est sans contredit la plus sérieuse de toutes, présente cependant bien des difficultés. Souvenons-nous qu'il y avait dans l'Eglise d'anciens pharisiens qui demandaient que les païens fussent soumis à toute la loi; c'étaient donc des gens qui, bien que chrétiens, avaient conservé plus que les autres une foule de croyances juives; il en résulte que les Juifs de ce temps-là exigeaient de leurs convertis non pas seulement certaines observances élémentaires, mais la soumission à la loi entière; c'est-à-dire qu'à cette époque il n'y avait plus de prosélytes de la Porte, mais seulement des prosélytes de la justice. En partant donc de ce point de vue qu'il fallait éviter de choquer les Juifs, il aurait fallu non pas seulement imposer aux ethnico-chrétiens un petit nombre d'abstinences, il aurait fallu en faire des Juifs complets, ce que demandait le parti extrême, dont il n'est pas permis de supposer qu'il poussât la sévérité plus loin que les Juifs eux-mêmes.

Baur (*Paulus*, p. 119, note) introduit aussi dans le texte un élément étranger quand il y trouve énoncée la pensée suivante : la loi mosaïque est prêchée depuis si longtemps et cependant elle fait peu de prosélytes; maintenant qu'on prêche une religion débarrassée des exigences nombreuses de la loi, beaucoup se conver-

tissent, preuve évidente que les cérémonies nombreuses de la loi étaient le seul obstacle à l'extension du judaïsme.

Schneckenburger (p. 23), Baumgarten (p. 181) et Zeller (p. 231) me semblent avoir trouvé la seule explication légitime. D'après eux, le v. 21 exprime le motif du v. 19 et particulièrement du mot *μη παρενοχλειν*. Le sens serait celui-ci: que les Juifs et les chrétiens issus du judaïsme continuent d'observer la loi de Moïse, comme on le fait depuis les âges anciens; quant aux païens, ne les inquiétons pas.

Maintenant pourquoi les quatre préceptes noachiques se trouvent-ils ainsi intercalés entre le v. 19 et le v. 21? Est-ce parce que Jacques n'en fait mention que subsidiairement, comme d'une chose qui allait de soi? ou bien pourrait-on en tirer une autre conclusion? serait-ce, peut-être, que ce verset est une simple intercalation de l'auteur des Actes?

Si nous faisons, pour un moment, abstraction des quatre abstinences et que nous comparions le résultat de la Conférence consigné dans les Actes avec le récit de Paul, nous sommes encore frappé d'une extrême ressemblance. Les judaïsants sont réprouvés (Act. XV, 24), la légitimité de l'ethnico-christianisme est reconnue (Act. XV, 19), les judéo-chrétiens continueront à se soumettre à la loi et à faire circoncire leurs enfants (Act. XV, 21, comp. XXI, 20, 21). Mais il reste toujours les quatre préceptes concernant les abstinences. Nous ne nous demanderons pas si Paul, à son point de vue, aurait pu accepter ces restrictions, c'est là une de ces questions sur lesquelles on peut discuter indéfiniment, sans jamais s'entendre; nous ne chercherons pas non

plus à établir, au moyen d'un parfait sophisme, une harmonie complète entre le décret et la doctrine de Paul, en disant que les quatre préceptes n'infirmaient en rien la liberté des païens, qu'ils ne faisaient que fixer les limites en deça desquelles cette liberté pourrait se mouvoir (Baumgarten, p. 147-149). La vraie question est celle-ci : trouvons-nous dans les épîtres de Paul mention faite du décret apostolique ? puis surtout : Paul a-t-il pu garder, dans l'épître aux Galates, le silence sur le décret, si ce dernier a été une des stipulations de la convention émanée de la Conférence de Jérusalem ? Or à cette dernière question nous répondons de la manière la plus positive qu'il ne l'a pas pu ; que, s'il l'avait fait, s'il n'avait pas dit un mot des restrictions qu'on fit à la liberté accordée aux ethnico-chrétiens, il aurait manqué de sincérité ; mais ce n'est certes pas de ce défaut que nous accuserons l'apôtre Paul[1].

De plus, Paul ne fait jamais la moindre allusion au décret apostolique, même quand son sujet l'y eût invité. On a invoqué à tort (Baumg. p. 162-165 ; Ritschl, p. 132-133 ; Lechler) le V^e^ et le VIII^e^ chapitre de la 1^re^ épître aux Corinthiens, où Paul parle de l'incestueux et de l'usage des viandes consacrées aux idoles. Le principe de l'apôtre est tout différent de celui du décret[2]. Dans ce dernier, l'abstinence des viandes con-

[1] D'après Ritschl, le décret n'aurait été promulgué par Jacques et la communauté de Jérusalem qu'après le départ de Paul, et les τινες ἀπο Ιακωβου ne seraient que les délégués chargés de le promulguer dans les églises ethnico-chrétiennes (p. 128-129). C'est une opinion tout à fait arbitraire.

[2] La contradiction entre le décret apostolique et les paroles de Paul a déjà frappé Luther (édit. Walch, p. 1043).

sacrées aux idoles est considérée comme une chose nécessaire, comme une obligation absolue (ἐπαναγκες) ; d'après Paul, rien n'est impur en soi, il est permis au chrétien de manger de tout, à moins que sa conscience ne le lui défende (1 Cor. VIII, 7) ou qu'il ne scandalise un faible (1 Cor. VIII, 10). Quant à l'incestueux, Paul en appelle au sentiment de pudeur inhérent à tout homme, mais non pas au décret apostolique ou à la tradition mosaïque (Lévit. XVIII). D'ailleurs n'est-il pas étonnant qu'un pareil problème (celui de l'usage des viandes) ait pu être soulevé dans l'Église de Corinthe, si le décret était historique? Si Paul y a adhéré à la Conférence, si, dès le voyage de mission qu'il entreprit peu après son séjour à Jérusalem, il l'a inculqué aux communautés ethnico-chrétiennes (Act. XVI, 4), en les exhortant à s'y conformer en tout point, si, dès cette époque, la question avait reçu sa solution définitive, se peut-il qu'à Corinthe on ait ignoré ce qui constituait la condition indispensable de l'admission des ethnico-chrétiens dans l'Église ? Nous ne le pensons pas.

La difficulté a frappé tous les savants et plusieurs ont cherché des moyens de conciliation.

Nous ne réfuterons plus l'opinion de ceux qui se sont retranchés derrière l'hypothèse des deux conférences ; nous espérons avoir démontré plus haut que cette échappatoire est peu habile.

Mais on a eu recours à un autre moyen. Le décret, dit-on, était tombé en désuétude à l'époque où Paul écrivait aux Galates; il était donc superflu d'en parler. On peut supposer deux cas : ou bien Paul, voyant qu'il échouerait en voulant imposer le décret aux

païens, le laissa tomber en oubli. Mais Paul était-il autorisé à dispenser de son propre chef les païens de respecter une convention qui avait été signée par lui et les Douze, et qui avait été reconnue comme la condition de l'admission des Gentils dans l'Église? Le contrat ne pouvait cesser d'avoir force de loi que du consentement des deux parties contractantes; cela est évident. Et, supposé même que Paul fût arrivé dans la suite à des idées plus indépendantes, cela le dispensait-il de parler du décret, si en effet il avait été promulgué? Rappelons-nous les faits: Paul attaque les judaïsants qui ont troublé les communautés de la Galatie; il veut leur prouver: 1° qu'il est complétement indépendant, 2° que les Douze ont sanctionné son évangile, sans faire une seule restriction. En racontant successivement ses différents voyages à Jérusalem, en citant la Conférence, il devait non pas exprimer les opinions qu'il pouvait avoir à l'époque où il écrivait son épître, mais rapporter en historien fidèle à quelles conditions les chrétiens de Jérusalem et les apôtres avaient consenti à admettre les païens dans l'Église. Il en résulte que si les quatre préceptes sont historiques et que Paul les ait passés sous silence, il a manqué de sincérité, parce qu'il a tu la moitié de la vérité; deuxièment, il a manqué d'habileté, car en admettant même qu'à l'époque de la rédaction des Galates le décret fût tombé en oubli, les chrétiens sans doute savaient qu'il avait été le résultat de la Conférence.

On peut supposer un second cas : le décret avait été abandonné pour une opinion plus libérale, du consentement des Douze. Mais alors le silence de Paul serait encore plus inexplicable. Eh quoi! il est attaqué par

des gens qui mettent leurs menées sous le couvert du nom des apôtres, qui prétendent imposer la loi et la circoncision aux Gentils, et il ne leur opposerait pas la volonté manifeste de ces mêmes apôtres et de l'Église entière? il ne leur rappellerait pas que le décret avait été abrogé par une décision unanime? Il y a plus: dans le cas même où ce décret eût été encore en vigueur, on ne comprendrait pas le silence de Paul; car si, à ses yeux, il était insuffisant, il pouvait toujours l'opposer, comme l'expression de la volonté commune, aux judaïsants, qui, loin de se contenter de quelques abstinences élémentaires, prétendaient soumettre les ethnico-chrétiens à toute la loi mosaïque.

De toutes ces considérations il résulte que les quatre abstinences (Act. XV, 20) ne sauraient être historiques; non point, parce que Paul n'aurait jamais consenti à les accepter, ni parce qu'elles sont en contradiction avec les discours qui les précèdent, mais parce que, si elles étaient historiques, Paul aurait dû en faire mention dans son récit de la Conférence; deuxièmement parce que le problème soulevé à Corinthe au sujet de l'usage des viandes consacrées aux idoles deviendrait dans ce cas une énigme insoluble, et qu'enfin il serait incompréhensible que Paul eût osé, de son propre chef, dispenser les Corinthiens de ces conditions que le décret considérait comme étant d'une nécessité absolue.

Mais comment expliquer alors la présence des principes noachiques dans les Actes? il faut qu'ils aient tenu par quelque lien aux traditions religieuses de l'Église primitive. Nous n'osons guère hasarder une opinion sur cette question, dont nous n'avons pas fait l'objet de recherches spéciales. Cependant nous ferons

observer que, dans le second siècle, nous trouvons des traces nombreuses du soi-disant décret apostolique Act. XV, 29. (Justin Martyr *Contre Triphon*, 25; *Recogn.*, VI, 10; *Hom.*, VII, 4-8; IX, 29).

Ne se pourrait-il pas que Luc, qui, sans contredit, est d'une date assez récente et qui ne connaît plus très-bien la première société chrétienne, ait pris, comme remontant aux temps apostoliques, un usage généralement adopté à l'époque où il écrivait? Il n'est même pas impossible que, dès le commencement, il se soit formé dans l'Église un parti mitoyen, qui, sans exiger des païens l'observation de toute la loi, voulait les soumettre au moins aux quatre abstinences en question.

Cette opinion du juste-milieu aurait fini par prévaloir, après la mort de Paul sans doute, quand les communautés ethnico-chrétiennes commencèrent à oublier, du moins en partie, les doctrines distinctives de leur fondateur, et que les judaïsants se séparèrent de plus en plus de la communauté des fidèles, pour former une secte qui bientôt fut comptée au nombre des hérésies.

§ 2.

Des destinées ultérieures de la convention.

Le récit des Actes sur la Conférence s'arrête au point où nous sommes arrivé; mais on se demande quelles ont été les destinées ultérieures du compromis signé entre Paul et les apôtres de Jérusalem. L'épitre aux Galates (II, 11 et suiv.) nous apprend quelles furent ces destinées. Voici ce qui arriva : peu de temps après la Conférence, Pierre se rendit à Antioche, sans doute

pour voir de ses propres yeux l'état florissant des communautés ethnico-chrétiennes. Dans les commencements, il mangeait avec les païens, mais voici venir des gens de Jacques ; aussitôt Pierre se retire et entraîne à sa suite les Juifs d'Antioche (Gal. II, 13) qui auparavant s'étaient rangés à l'avis de Paul, et Barnabas même, le fidèle compagnon de l'apôtre. Paul reproche durement à Pierre sa conduite (V, 14) devant toute l'assemblée ; il lui en montre toute l'inconséquence et ne craint pas de l'accuser d'hypocrisie.

Il est peu de questions sur lesquelles on ait tant discuté et émis des opinions aussi divergentes : en quoi consistait au fond la nouvelle concession faite par Pierre à Paul ? Pourquoi Paul appelle-t-il Pierre un hypocrite ? Est-ce une preuve que Pierre était paulinien ou qu'il avait toujours été judaïsant ? Pourquoi Pierre craint-il les *τινες ἀπο Ἰακωβου* ? (Gal. II, 14). Sont-ce des gens qui revendiquaient l'application rigoureuse de la convention de Jérusalem, dépassée, violée par Pierre à Antioche ? Ou bien, étaient-ce des fanatiques qui trouvaient cette convention insuffisante ? Jusqu'à quel point Jacques est-il solidaire de la démarche de ces gens qui se mettent sous le couvert de son nom ? Se serait-il peut-être repenti d'avoir fait trop de concessions à la Conférence, et envoyait-il des émissaires à Antioche sur les traces de Paul, pour restreindre les droits des ethnico-chrétiens ? Toutes ces questions et bien d'autres qui s'y rattachent ont reçu les solutions les plus diverses.

Nous n'entreprendrons pas la réfutation de toutes ces opinions de détail ; nous tâcherons de démêler quelques grands courants, nous les examinerons sépa-

rément; enfin, nous dirons quel est le résultat qui, selon nous, s'approche le plus de la vérité.

Et tout d'abord, nous nous séparons ici absolument des théologiens de la conciliation quand même; c'est à la querelle d'Antioche qu'à notre avis tout leur système fait naufrage. Pierre, d'après eux, aurait été toujours paulinien, et sa conduite, à l'arrivée des *τινες ἀπο Ἰακωβου*, serait une faiblesse momentanée (Neander, p. 186). Voyons un peu ce qui en résulte: Pierre, à partir de la conversion de Corneille, est bien élevé au-dessus des préjugés juifs, et la communauté de Jérusalem elle-même, qui d'abord avait été scandalisée de la conduite de Pierre à Césarée, se laisse persuader; elle finit par s'apaiser, elle va jusqu'à glorifier Dieu d'avoir donné la repentance aux Gentils (Act. XI, 18), c'est-à-dire qu'elle reconnaît formellement que Pierre a bien agi, en mangeant à la table des païens, sans se préoccuper des observances légales.

Mais revenons à Pierre. Dans le temps qui s'écoula entre la conversion de Corneille et la Conférence, on ne peut supposer qu'il ait trahi une conviction qu'il devait à une inspiration directe du Saint-Esprit, et, en effet, nous le voyons se lever dans l'assemblée et défendre, sans restriction, l'universalisme paulinien.

Arrivé à Antioche peu de temps après la Conférence[1], il se conduit en tout point conformément aux principes qu'il a toujours professés; il fraie avec les païens, il mange à leur table, il célèbre, sans doute, avec eux les Agapes, il les reconnaît comme des frères.

[1] Neander place, sans alléguer aucun motif, la querelle d'Antioche après le voyage Act. XVIII; Schneckenburger, avec tout autant d'arbitraire, la place avant Act. XV.

Eh bien, nous osons affirmer que si tels ont été les antécédents de l'apôtre Pierre, il n'a pas pu, par crainte des τινες, renier tout un passé, fouler aux pieds, en un instant, des convictions qui formaient la base de son christianisme.

On rappelle, il est vrai, le reniement; mais ce rapprochement est-il bien légitime? Dans la cour du prétoire, Pierre était entouré d'ennemis, son Maître était prisonnier et menacé de mort, et le même sort pouvait frapper ceux qui se disaient ses amis, ses disciples. Nous n'entendons pas faire l'apologie de la conduite de Pierre, mais nous disons que, dans ces circonstances, un moment de faiblesse se comprend et que la même chose eût pu arriver à chacun de nous. Mais entre un reniement extorqué par la crainte du supplice et la conduite de Pierre à Antioche il y a un abîme.

Et devant qui donc tremble Pierre? Devant des gens envoyés par Jacques. Ce ne sont donc pas des fanatiques que l'Église aurait réprouvés, ce ne sont pas des faux frères, ce sont des membres de la communauté chrétienne de Jérusalem. Mais alors pourquoi Pierre rompt-il ses rapports avec les païens, à leur arrivée à Antioche? N'avait-il pas mangé à la table de Corneille, et sa conduite n'avait-elle pas reçu la sanction de l'Église? Tout le problème soulevé à Antioche n'est-il pas résolu depuis des années?

Et supposons un instant que Pierre ait été paulinien, comme le représentent les Actes, et que la communauté soit restée rigoureusement judéo-chrétienne, qu'en résulterait-il? Que Pierre eût été le chef d'une Église dont les convictions religieuses étaient diamétralement opposées aux siennes, qu'il eût accepté à la Confé-

rence le *εὐαγγελιον της περιτομης*, quand la loi et la circoncision n'avaient pour lui plus aucune espèce de valeur; qu'après s'être montré un instant à Antioche tel qu'il était, il se serait retiré aussitôt, dans la crainte de perdre dans l'Église un crédit qu'il n'avait conservé que par une hypocrisie continuelle.

Telles sont les conséquences du système que nous combattons; mais si elles sont nécessaires, comme nous le pensons, nous en conclurons que le point de vue des apologistes ne soutient pas l'examen, et que la mention que fait Pierre de la conversion de Corneille est absolument inexacte, car il n'est sans doute pas besoin de démontrer longuement que telle n'a pas été la position d'un apôtre dans le sein de l'Église.

Si nous nous éloignons de l'explication traditionnelle, nous trouvons tout aussi peu justifiés les résultats de la critique. D'après elle, l'entente entre les deux partis aurait été peu sérieuse, disons mieux, peu sincère; Pierre n'aurait jamais été que judaïsant et aurait fait à Antioche une concession nouvelle qui ne tenait par aucun lien à la convention signée à la Conférence. Cette concession n'a, dit-on, rien d'étonnant de la part de Pierre, et l'on fait intervenir, pour justifier cette manière de voir, le caractère vacillant de cet apôtre, qui a été exploité de la façon la plus abusive, de part et d'autre, toutes les fois qu'on s'est heurté à une de ces impossibilités psychologiques, auxquelles on aboutit nécessairement, quand on veut faire de Pierre soit un paulinien, soit un judéo-chrétien convaincu.

Il est encore un autre motif qui nous empêche de nous ranger à l'avis de la critique. Baur et ses disciples partent de la présupposition toute gratuite que le dé-

cret apostolique fixait les conditions auxquelles les ethnico-chrétiens pourraient frayer avec les judéo-chrétiens, et dès lors tous leurs efforts tendent à démontrer que si le décret est authentique, c'est-à-dire si les Douze et Paul avaient réglé définitivement les rapports entre les deux fractions de l'Église, la querelle d'Antioche devient inexplicable.

On gagne ainsi une nouvelle preuve contre l'authenticité du décret; mais cette preuve ne nous paraît pas concluante.

Avant de dire comment, à notre tour, nous nous expliquons l'origine de la querelle d'Antioche, nous posons comme points d'appui de tout ce qui va suivre, deux principes que nous avons déjà effleurés en passant:

1° C'est qu'à la Conférence rien ne fut décidé sur les conditions auxquelles l'ethnico-christianisme et le judéo-christianisme pourraient se fusionner;

2° C'est qu'on oublia les Juifs de la Diaspora.

Ce n'est que le premier point qui nous intéresse directement, mais les deux principes sont si étroitement liés, si solidaires l'un de l'autre, qu'il nous a semblé bon de les traiter ensemble.

Quant au premier point, on peut supposer deux cas:

1° Ou bien la convention stipulait qu'entre Juifs et païens il ne pourrait y avoir de rapports à aucun prix. Mais alors Paul aurait-il signé cette convention? n'aurait-il pas protesté énergiquement, ne fût-ce qu'en faveur des Juifs qu'il avait déjà gagnés à sa cause (Gal. II, 13)? Et si, par impossible, il l'avait signée, l'aurait-il violée immédiatement après, en entraînant à sa suite le vacillant Pierre? Et supposé même qu'il l'eût violée,

lui, pouvait-il en vouloir à son collègue d'être revenu à ses premières convictions? pouvait-il l'accuser d'hypocrisie parce qu'à l'arrivée des τινες il rompit ses rapports avec les païens et régla de nouveau sa vie conformément aux clauses de la convention de Jérusalem? Évidemment non.

2° L'on peut supposer aussi que la convention décida que païens et Juifs pourraient dorénavant vivre en frères. Mais ne voit-on pas que cette alternative est encore plus insoutenable que la première? Les apôtres auraient décidé à la Conférence que les chrétiens d'origine juive seraient, à l'avenir, dispensés de se soumettre à toutes les observances lévitiques sur la distinction entre mets purs et impurs, sur la manière de les apprêter? qu'ils pourraient, sans se souiller, manger à la table des païens, célébrer avec eux les Agapes du Seigneur? Mais pourquoi oublient-ils donc sitôt leur universalisme? Pourquoi suivent-ils Pierre à Antioche et l'empêchent-ils de se conformer à une convention qui était leur œuvre aussi bien que celle de l'apôtre Paul? S'ils font si bon marché de la loi et de ses prescriptions, pourquoi Jacques dit-il, plusieurs années après, que tous les chrétiens sont zélés pour Moïse? pourquoi éprouve-t-on à Jérusalem une si profonde indignation, quand on apprend que Paul prêche aux Juifs de la Diaspora l'abandon de la loi? pourquoi enfin, ne vient-il pas à l'idée ni de Pierre, ni de Paul, ni de Barnabas, de protester contre la conduite des τινες ἀπο Ἰακοβου, de leur rappeler que leurs exigences présentes sont en contradiction avec les décisions de la Conférence?

On le voit, des deux parts on aboutit à des impossibilités. Si Paul avait voulu faire adopter sans restric-

trictions son opinion plus large, plus libérale, les judéo-chrétiens auraient nécessairement protesté. Si, au contraire, les judéo-chrétiens avaient stipulé que la fusion des deux éléments est impossible, Paul, à son tour, aurait refusé de signer une convention qui était en opposition avec ce qui constituait la profonde originalité de son Evangile.

Le même raisonnement peut s'appliquer au second principe que nous avons établi. Non-seulement on passa sous silence les conditions auxquelles les chrétiens palestiniens pourraient vivre en communion religieuse avec les ethnico-chrétiens, on ne parla pas non plus des nombreux Juifs dispersés sur toute la surface de l'empire romain. Cela n'est pas dit explicitement, mais cela ressort avec nécessité des faits. En effet, si les apôtres avaient exigé que les Juifs de la Diaspora restassent, comme par le passé, soumis à la loi, et qu'ils reçussent l'Évangile de missionnaires envoyés de Jérusalem, Paul n'aurait pas manqué de s'élever contre cette prétention, car sa ferme intention était de s'adresser aux Juifs aussi bien qu'aux païens; bien plus, il l'avait déjà fait à Antioche, dont une partie de la population juive s'était convertie à ses doctrines (Gal. II, 13; comp. Act. XI, 19; XIII, 1; Lechler, p. 423).

Il était donc tenu d'honneur de protester. S'il s'était soumis cependant à la décision des Douze, l'on ne comprendrait pas qu'il eût, de son propre chef, rompu la convention de Jérusalem, car il est notoire qu'il prêcha aux païens et aux Juifs que la loi ne leur servait de rien; l'on ne comprendrait surtout pas son indignation, sa colère, toutes les fois qu'il apprend que des missionnaires palestiniens le suivent de ville en ville, ne se

contentant plus de prêcher aux Juifs, conformément aux stipulations de la convention, mais imitant son exemple et s'adressant aux païens.

Est-il besoin d'ajouter que les judéo-chrétiens n'ont pas pu concéder à Paul le droit de prêcher son Évangile universaliste aux Juifs de la Diaspora; que, si telle avait été l'issue de la Conférence, Paul en aurait appelé à cette décision solennelle contre ceux qui venaient troubler ses communautés; que l'étonnement de Jacques, à la nouvelle que Paul s'adressait à des Juifs, serait tout à fait inexplicable.

La cause de ces malentendus, de ce manque de précision de la convention signée par Paul et les δοκουντες n'est pas bien difficile à démêler. De part et d'autre on était animé du désir sincère de vivre en parfaite harmonie, mais on ne se dissimulait pas qu'entre l'Évangile tel que le concevait Paul et l'Évangile tel qu'on l'avait entendu jusqu'alors à Jérusalem, il y a des différences notables. On craignait, par amour de la paix, de trop creuser, de tirer trop de conséquences; on s'effrayait peut-être, sans oser se l'avouer, à la pensée du résultat auquel aboutirait la convention qu'on venait de signer; on ferma donc les yeux, on imposa silence, d'une manière inconsciente, à la raison pour ne laisser parler que le cœur. Et ce fut là ce qui sauva l'Église; ce fut, nous le répétons, un bonheur extrême qu'à la Conférence de Jérusalem ce furent des chrétiens fervents qui se rencontrèrent et non pas de froids raisonneurs. Tous les dangers ne sont pas dissipés, bientôt de nouveaux obstacles surgiront, mais un premier progrès est accompli, l'ethnico-christianisme a reçu le droit de cité dans l'Église; il est désormais assez fort pour tenir

tête à l'orage qui déjà se montre à l'horizon. Si ces prémisses ne sont pas contestées, voici ce qui arriva après la Conférence.

Pierre arrive à Antioche dans un milieu exclusivement composé de païens convertis et de Juifs gagnés à la cause de Paul. Ces païens ce sont ses frères; mais peut-il être question d'une communion religieuse réelle avec des gens avec lesquels il ne pourra jamais entrer en relation intime, aux repas desquels il ne pourra jamais prendre part, dont la vie entière est en abomination à tout Juif convaincu, parce qu'ils mangent des mets impurs, parce qu'ils refusent de se soumettre à la loi de Moïse? La Conférence, il est vrai, les en avait dispensés; mais lui, Pierre, était juif et partant soumis à toutes les observances légales. Il en était réduit, soit à retourner à Jérusalem, en rompant tout rapport avec les ethnico-chrétiens, soit à faire un pas de plus, à étendre l'abolition de la Loi aux Juifs, en se fondant sur le principe que le chrétien n'est sauvé que par la grâce du Seigneur Jésus. Pierre, forcé de reconnaître qu'il serait contradictoire de nommer des hommes frères et de leur refuser la communauté religieuse, entrevoyant peut-être, sous l'ascendant de la puissante personnalité de Paul, que les deux notions de la loi et de la grâce s'excluent, Pierre fit ce pas immense pour un Juif: il rompit avec la loi et mangea à la table des païens.

Arrivent les gens de Jacques (*τινες ἀπο Ἰακωβου*) qui protestent contre la conduite de Pierre. Ce n'est pas ainsi, disent-ils, que l'ont entendu les apôtres de Jérusalem. Pierre est juif et rien n'est changé dans ses rapports à l'égard de la loi; elle continue à avoir,

comme par le passé, une autorité absolue sur les judéo-chrétiens. Pierre recule; il avait peut-être espéré un instant que les autres chrétiens résoudraient le problème comme il l'avait résolu, et tout à coup il se voit isolé, il mesure toute l'étendue des conséquences qu'engendrera son excès de libéralisme; il a reçu pour mission d'annoncer l'Évangile aux circoncis, et ceux-ci vont le regarder comme un traître à la religion des pères; tout le crédit dont il a joui jusqu'à présent dans l'Église, il va le perdre en un instant, et d'ailleurs est-il bien sûr d'être dans le vrai? Il a cédé aux instances, aux raisons de Paul; mais si l'Église entière, si tous ses collègues de Jérusalem le réprouvent, que faire?

Telles furent sans doute les pensées qui assaillirent l'âme de Pierre, à l'arrivée des gens de Jacques. Il recula, il rompit ses rapports avec les païens; il fit même plus, il entraîna par son exemple les Juifs d'Antioche et Barnabas.

Paul, qui ne voyait rien dans la conduite libérale de Pierre qui fût en contradiction avec la convention de Jérusalem et qui, en outre, ne pouvait croire que Pierre se fût rangé de son côté, si ce n'était par l'effet d'une conviction intime, lui reprocha amèrement son retour à ses anciens errements (Gal. II, 11 et suiv.); il l'accusa d'hypocrisie, car, à ses yeux, Pierre ne croyait plus à la loi, il avait rompu avec elle; or il n'avait pu le faire que convaincu de son inutilité; si donc il feint devant les τινες de reconnaître son autorité divine et permanente, il ne peut pas être parfaitement sincère.

C'est là que se termine le récit des Galates; le Nouveau Testament ne nous apprend pas si Pierre revint à l'opinion de Paul, ou bien si la scission entre les

deux apôtres dura. Si nous en croyons la tradition du second siècle (*Hom. Clem.*, XVII, 13, 19), l'abîme se creusa de plus en plus profondément jusqu'au moment où le besoin d'unité fit oublier les anciens dissentiments, c'est-à-dire jusqu'au moment où commença à se former l'Église catholique et où l'élément judaïsant se réduisit à des proportions de plus en plus insignifiantes, pour ne former finalement plus qu'une petite secte hérétique.

Un premier dissentiment avait donc éclaté entre Paul et Jacques, c'est-à-dire tout le parti judéo-chrétien, et chacun croyait être dans son droit, aucun ne croyait s'être éloigné de la convention de Jérusalem.

Les rapports furent encore plus troublés quand Paul, toujours dans la persuasion d'être fidèle au programme tracé à Jérusalem, prêcha son Évangile universaliste aux Juifs de la Diaspora.

Ce n'est que si nous envisageons les événements de ce point de vue, que nous comprenons parfaitement la situation ultérieure de Paul vis-à-vis des Douze et des chrétiens de la Palestine.

Si Paul s'était conformé en tout point à la convention, telle que l'entendaient les Douze, il aurait franchement pu opposer aux judaïsants qui venaient troubler ses communautés, la décision formelle de la Conférence, il en aurait appelé aux Douze, à l'harmonie parfaite qui existait entre eux et lui.

Mais ce n'est pas ainsi qu'en agit Paul : nulle part il ne dit en tous termes qu'il s'entend avec les apôtres de Jérusalem, il s'appuie au contraire toujours sur la vérité divine de son Évangile, et s'il parle de la Conférence de Jérusalem, ce n'est que pour rappeler que les *do-*

κουντες ont reconnu sans restrictions sa mission parmi les païens et qu'ils lui ont laissé une indépendance complète.

Il est loin de vouloir rompre avec ses collègues et avec les chétiens de Jérusalem (1 Cor. I, 10 et suiv.; XV, 8 et suiv.; XVI, 1 et suiv.; 2 Cor. VIII, 9, 14; Rom. XV, 27; 1 Cor. IX, 5, XV, 11); mais enfin il ne pouvait ignorer que dans le monde judéo-chrétien on le trouvait bien hardi.

Quant aux Douze, ils s'en tenaient toujours à la convention, mais ils s'étaient cru le droit d'envoyer, ou du moins d'autoriser l'envoi de missions palestiniennes dans les pays païens, chargées d'y évangéliser les Juifs, d'y fonder des communautés judéo-chrétiennes. Il se peut même qu'ils aient feint d'ignorer que ces missionnaires avaient outre-passé leurs droits, en imposant la loi aux païens. Nous croyons pouvoir avancer ce fait, car il n'est pas probable que ces missionnaires judaïsants, qui portaient toujours inscrit sur leur drapeau le nom des Douze, ne se soient trouvés avec eux dans aucune espèce de rapport.

De là les plaintes, l'irritation de Paul, ses emportements contre les judaïsants (Gal. V, 11, 12; 1 Cor. XVI, 9; 2 Cor. XI, 26; Rom. III, 8; Phil. I, 16 et suiv; III, 2 et suiv.), parfois même une certaine amertume, quand il parle des Douze (Gal., II, 6, 9; VI, 3; 2 Cor. XI, 5; XII, 11; 2 Cor. III, 1.). Sa conscience lui disait qu'il n'avait rien fait qui ne fût légitime (Rom., XV, 20; 2 Cor., X, 15, 16), mais d'autre part il ne pouvait se dissimuler que ses prédications contre la loi ne trouvaient point d'écho à Jérusalem (Rom. XV, 30-32), surtout quand elles s'adressaient à des Juifs; à ses yeux,

c'étaient les judaïsants qui avaient violé la convention ; mais il savait aussi qu'à Jérusalem on l'avait interprétée tout autrement que lui, il savait que les bons sentiments dont on avait d'abord été animé à son égard avaient fait place à la méfiance, peut-être à la haine (Rom. XV, 31).

Il n'en appelle donc plus aux décisions de la Conférence, qui ne pouvaient plus être la base d'un entente ; mais au lieu de reculer, il fait un pas de plus ; dorénavant il s'applique à démontrer que la loi est déchue de son autorité (Gal. II, 15 et suiv.; III, 24 et suiv.), que les deux notions de loi et d'Évangile impliquent contradiction, qu'il faut choisir entre les deux, de l'ancienne ou de la nouvelle alliance, que si l'on prétend maintenir la loi de Moïse, l'on renonce du même coup aux prérogatives qui découlent de la mort de Jésus-Christ.

Les judéo-chrétiens pensaient tout différemment, mais ce furent les Juifs surtout qui ne connurent plus de bornes à leur colère, si bien que Paul, lors de son dernier voyage à Jérusalem, fut arrêté dans le temple, et si le procurateur ne fût accouru à son secours, il eût été mis en pièces par le peuple furieux.

Telles sont les destinées finales de la convention signée à la Conférence de Jérusalem. Nous avons pu nous convaincre, dans le cours de ce travail, que si elle était dictée par un sentiment éminemment chrétien, elle était tout à fait irréalisable; mais si nous avons sujet de déplorer les froissements, les animosités dont elle fut la source inépuisable, nous reconnaîtrons aussi que ses imperfections mêmes furent tournées à bien par la Providence. Après la Conférence, en effet, Paul quitte Jérusalem, pour ne plus y revenir qu'à la

fin de sa carrière; il parcourt l'Asie-Mineure, la Macédoine, la Grèce, il fonde partout des communautés, et, quand il succombe à la haine de ses ennemis, l'ethnico-christianisme n'a plus à redouter les attaques du judaïsme; bien plus, il prend à son tour l'offensive, il continue l'œuvre de Paul, il refoule de plus en plus l'élément judaïsant, il amène la rupture complète et définitive entre le christianisme et la Synagogue et se constitue en Église indépendante.

CONCLUSION.

Nous terminons en résumant en quelques propositions les résultats de notre travail :

1. Avant Paul, la grande majorité des chrétiens était composée de Juifs convertis.

2. Les païens n'entraient dans l'Église qu'à la condition de se faire circoncire et de se soumettre à la loi de Moïse.

3. Le conflit entre le judéo-christianisme et l'ethnico-christianisme ne commença qu'au moment où Paul voulut admettre des incirconcis dans la communauté chrétienne.

4. On ne saurait faire une distinction entre les Douze et les judaïsants, au point de vue de la doctrine.

5. Ils ne se séparent que par leur position respective vis-à-vis de la doctrine universaliste de Paul.

6. Les judaïsants (les ψευδαδελφοι) prétendaient imposer aux ethnico-chrétiens la loi et la circoncision.

7. Les apôtres considérés (δοκουντες) et l'Église de Jérusalem reconnurent la déchéance de la loi pour les païens convertis.

8. Les δοκουντες ont dû reconnaître, à la Conférence, le principe du salut par la grâce du Seigneur Jésus ; sinon, la concession qu'ils firent à Paul serait inexplicable.

9. La croyance des premiers chrétiens au salut par la grâce, d'une part, de l'autre leur attachement aux

traditions mosaïques ne sont pas psychologiquement impossibles.

10. Les quatre abstinences noachiques ne sont pas historiques.

11. La convention émanée de la Conférence manquait de précision.

12. Ce fut un bonheur pour l'Église, car si Paul avait voulu tirer de ses principes leurs conséquences extrêmes, la Conférence aurait abouti à un schisme.

13. La convention accordait à l'ethnico-christianisme le droit de cité dans l'Église;

14. Mais on négligea de parler des conditions auxquelles les deux fractions de l'Église pourraient se fusionner.

15. La querelle d'Antioche est le résultat inévitable de ce malentendu.

16. On se partagea la besogne : Pierre fut chargé d'évangéliser la περιτομη; Paul les païens (τα ἐθνη).

17. Aux yeux de Paul, la division était *géographique;* aux yeux des judéo-chrétiens, elle était nationale.

18. Les Juifs de la Diaspora furent oubliés.

19. De là, la tension extrême dans les rapports de Paul avec les chrétiens de la Palestine, voire même une certaine amertume, quand il parle des Douze.

Vu, le président de la soutenance,
Strasbourg, le 11 mai 1869.
ED. REUSS.

Permis d'imprimer,
Le Recteur, A. CHÉRUEL.